FEDERICO ENRICO JACOBI

# SULLA DOTTRINA DELLO SPINOZA

LETTERE

AL

SIGNOR MOSÈ MENDELSSOHN

TRADOTTE

DA

FRANCESCO CAPRA






BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1914

MAGGIO MCMXIV — 38535

## PREFAZIONE

Una filosofia mistica come quella di Federico Enrico Jacobi non ha svolgimento. E infatti dai suoi romanzi filosofici (*Allwill*, 1775-6; e *Woldemar*, 1777) alla *Introduzione a tutti i suoi scritti filosofici* (1815) il Jacobi svolge sempre lo stesso concetto, sempre più confermato e chiarito con polemiche e discussioni accessorie, ma rimasto sempre immutato. Sicchè, concludendo la detta *Introduzione*, che è poi la conclusione di tutta la sua carriera speculativa, egli potè dire: « Finisco come cominciai » (*Ich ende wie ich begann*) ([1]).

Questa filosofia per altro culmina in questo libro *Sulla dottrina dello Spinoza*, da noi tradotto: che dal 1785, anno della prima edizione, anzi da due anni prima quando fu scritta la prima lettera al Mendelssohn, al 1819, quando il libro riapparve per la terza e ultima volta ([2]), dopo essere stato in una edizione anteriore, del 1789, molto accresciuto con note e appendici, mentre contiene la storia del proprio processo di formazione, riflette la storia intellettuale dell'autore.

---

(1) *Werke*, II, 125.
(2) *Werke*, Bd. I, Abth. I u. II, Leipzig, Fleischer, 1819.

La critica dello Spinoza fatta dal Jacobi è la critica del razionalismo illuministico del sec. XVIII, uscito in Germania dalla scuola del Wolff e rappresentato dal Mendelssohn, a cui il Jacobi si rivolse: una critica, che, a differenza di quella del contemporaneo Hamann, non è l'espressione diretta degli immanenti bisogni spirituali, per cui a volta a volta, in ogni tempo, il misticismo risorge contro le conclusioni negative del razionalismo, ma è la conseguenza della profonda ricostruzione dello stesso sistema di pensiero a cui si contrappone. Giacchè questa critica di Spinoza, quale che sia l'esattezza storica dell'interpetrazione jacobiana, ha storicamente un'importanza di prim'ordine per due ragioni apparentemente contradittorie: come critica definitiva del razionalismo cartesiano, che nell'*Etica* di Spinoza raggiunse la sua forma più rigorosa e coerente; e come splendida dimostrazione e, pel tempo in cui sorse, vera e propria scoperta dello straordinario valore della filosofia spinoziana, quale momento necessario nello svolgimento ideale del pensiero moderno. Schleiermacher, Fichte, Schelling, Hegel non si spiegherebbero senza lo Spinoza del Jacobi: questo Spinoza che è il più grande dei filosofi razionalisti e insieme l'autore d'un sistema fondato sul più grave degli errori di codesti filosofi: e però appunto la prova più evidente della vanità della filosofia, contro la quale il Jacobi rivendica i più alti diritti della vita dello spirito.

La filosofia panteistica e fatalistica, che questi combatte, è il naturalismo; il Dio che vuol salvare, non è altro che la libertà dello spirito: quella libertà che allora cominciava con Kant ad apparire nella sua luce, ma che non avrebbe potuto trionfare senza fare i conti con lo spinozismo, questa segreta e più potente forza del razionalismo dei Mendelssohn, ancorchè così scarsa

familiarità essi avessero, come questo libro dimostra, con quell'arduo sistema.

Di nessuna delle opere del Jacobi è stata mai pubblicata nessuna traduzione. Ma in Italia, dove la sua filosofia nella prima metà del secolo scorso esercitò un notevole influsso [1], non è questa la prima volta che si è pensato a tradurre qualcuno de' suoi scritti. Il piemontese Luigi Ornato (1787-1842), il traduttore dei *Ricordi* di Marco Aurelio, filosofo rimasto oscuro ma molto versato nella conoscenza della filosofia greca e della tedesca, del Jacobi ammiratore, ne volse in italiano e commentò e le *Lettere sulla dottrina dello Spinoza* e lo scritto *Sulle cose divine e la loro rivelazione* (1811) [2]. Ma le sue versioni non videro mai la luce; e sono andate disperse.

Torino, aprile 1914.

FRANCESCO CAPRA.

---

(1) V. G. GENTILE, *Giovan Maria Bertini e l'influsso del Jacobi in Italia*, nella *Critica*, III, 1895.

(2) GENTILE, l. c., p. 296.

# PREFAZIONE

## ALLA TERZA EDIZIONE [1]

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

. . . . . . . . Il processo di quest'opera è affatto storico; esso non è fatto, ma diventato; e presentemente conviene in essa lasciar tutto come allora nacque e come in séguito rimase, senza volerne aumentare i pregi o diminuire i difetti. In un tentativo di tale sorta non vi sarebbe limite al togliere e all'aggiungere, al modificare e al migliorare.

Perciò, dopo matura riflessione, risolsi di non sussidiare quest' edizione neppure con nuove annotazioni [2], ma di regolarmi come fossi l'editore di un'opera di uno scrittore già defunto.

Perfino alcuni brani della conclusione, che mancano nell'edizione del 1789, furono da me restituiti secondo l'edizione del 1785, poichè avevo maggior fiducia nell'ispirazione originale che nella fredda riflessione ulteriore, la quale spesso non può più ritrovare niente affatto di ciò che lo spirito aveva dapprima messo nel suo discorso. In senso simile Voltaire difese una delle sue opere contro un tale che desiderava molto che vi facesse delle mutazioni: « Mi lasci il

(1) Questa prefazione, di cui il Jacobi avea preparato il disegno e scritto parecchie parti per il quarto volume delle sue *Opere* (Leipzig, Fleischer, 1819), quando fu rapito dalla morte, venne elaborata dal suo amico Federico Köppen [Trad.].

(2) Soltanto per le proposizioni che precedono la lettera del 21 luglio 1785 del Mendelssohn, e in pochi altri luoghi, si venne meno a questo proposito.

ragazzo com'è: esso ha una gobba, ma gli sta bene ». Se anche fosse facile in apparenza togliere questi difetti senza offesa delle altre parti, l'assunto diventerebbe difficile, perchè si correrebbe pericolo di offendere la parte che è sede della vita. Secondo questi principii io credetti di dover procedere nelle mie opere, e perciò parecchie gobbe rimasero al loro posto.

Se ora a questo riguardo fosse avviata col gentile lettore un'amichevole intesa, essa sarebbe parimente desiderabile a un altro proposito, cioè per quel che concerne il contenuto comune delle mie opere e la loro forma. Si è già parlato della chiave comune di esse (1). La quale però non sempre è stata trovata e adoperata, ma a volte si tentò di aprire con altre chiavi e controchiavi. Poichè questo sopratutto doveva divenir chiaro: che l'autore di esse opere è un filosofo solo di natura o di carattere; solo uno scrittore all'incirca o d'occasione; per lui la scienza e la verità non hanno un valore incondizionato, quindi il suo amore per la scienza e per la verità è solo un amore subordinato, interessato, perciò non puro; a lui manca l'entusiasmo puramente logico, cioè l'amore affatto puro della verità e noncurante del risultato della speculazione, il quale amore costituisce la moralità propria del pensare; la sua testa è cresciuta insieme col suo cuore, perciò è necessariamente non filosofica; e quindi infine si presenta come il complesso delle esposizioni e delle dottrine jacobiane soltanto lo spirito, trasfuso in concetti e parole, di una vita individuale: dell'uomo Federico Ernesto Jacobi.

Non del tutto infondati sono questi giudizii, per quanto suonino aspri. Ma anche sedici anni fa in una lettera a Federico Köppen feci una confessione pubblica, il contenuto della quale si può pur mostrare d'accordo con quei giudizii. Le mie parole furono queste:

---

(1) Cioè *Opere*, vol. I, pref. all'*Alwill*, pp. XI-XIII; ed ivi a pp. 364-367, una più ampia spiegazione in una lettera a G. G. Hamann, e anche in parte nella lettera a Reimarus che precede immediatamente.

« Col primo pensiero rimastomi nella coscienza io cercai la verità, e in séguito vi aspirai con tutti i miei pensieri; ma come non allora, così neanche in séguito semplicemente per una vana smania di farmi bello con essa come con qualcosa scoperto da me, o che fosse venuto fuori per la prima volta dal mio petto. Avevo bisogno di una verità che non fosse mia creatura, ma di cui fossi io creatura. Essa doveva riempire il mio vuoto; far luce nella notte che mi circondava, e far spuntare il giorno davanti a me e dentro di me, come io mi sentivo promettere nel mio interno. Io procedetti da queste promesse, e non fui indifferente riguardo a ciò che potesse venire a mia conoscenza, purchè fosse sempre conoscenza. Quindi non mi posso vantare di quella curiosità pura, che, a giudizio degli uomini grandi di questo tempo, è il solo vero spirito della filosofia, come pure suo scopo totale sarebbe la sua soddisfazione ogni volta soltanto apparente e ritardata all'infinito; ma mi posso vantare soltanto di questo, che mi dimostrai più sospettoso dei miei propri pregiudizi che di ogni altro, e sempre più imparziale nella ricerca, che i filosofi semplicemente e puramente curiosi. Da costoro si pretende anche troppo, se si vuole che siano imparziali. Essendo affatto disinteressati riguardo all'oggetto, per loro non deve diventar tutto il soggetto, e, come perfetta l'imparzialità da quel lato, così da questo lato infinita la parzialità? » (1).

Ancora adesso non ritratto niente di questa confessione, ma la confermo pienamente. Così devo certamente trovar giusta l'accusa, che io non onoro e non amo sopra ogni cosa la scienza e la conoscenza, semplicemente come tali, ma le onoro, le amo e aspiro ad esse evidentemente per un contenuto che devono avere, se debbono avere per me un valore insuperabile. A questo riguardo era da molto tempo mio vivissimo desiderio rivolgere ai miei contemporanei un'ultima parola, mentre quella parola nella prefazione all'*Allwill*

(1) *La dottrina di Schelling* (Schellings Lehre) di Federico Köppen, con tre lettere di contenuto affine di F. E. Jacobi, 1803, pp. 239-240.

era stata la prima sulla mia filosofia e sul mio modo di esporre. Ma già la sera è inoltrata e le ombre della vita, che sempre più aumentano, offuscano i miei occhi, mentre lo spirito è illuminato dal pensiero di una nuova aurora. Mi sia concesso dar pochi cenni, che si potranno sufficientemente integrare colle mie opere.

La mia meditazione filosofica non fu mai senza scopo, ma ne aveva dinanzi uno determinato. Neppure la semplice intesa con me stesso, la quale noncurante della sua direzione comincia ora qui ora là e si volge ora da una parte ora da un'altra, essa da sola non era lo scopo: io volevo rendermi chiara coll'intelletto una cosa, cioè la mia devozione naturale a un Dio incognito. Se quella intesa con me stesso mi avesse portato a credere, che ogni convinzione dell'esistenza di un Dio che si può pregare — la pietà non ne conosce un altro — è pazzia; io avrei imparato a mio danno, sarebbe rimasto insoddisfatto il mio bisogno; cioè il bisogno di scoprire Dio come il primo fondamento di tutta la scienza e di ritrovarlo dappertutto.

Non fu mai mia intenzione esporre un sistema per la scuola; le mie opere risultarono dalla mia vita intima, esse mantennero una successione storica, non le feci in certo modo io stesso, di mio arbitrio, ma trascinato da una forza superiore incontrastabile. Se un riflettere e un comunicare di questo genere si chiama personale, in questo caso senza dubbio la mia filosofia è personale; ma lo stesso sarà per tutti quelli ai quali la propria filosofia è religione, i quali aspirano non alla verità in genere — un non-senso, come l'esistenza o la realtà in genere, — ma a una verità determinata, che appaghi la mente e il cuore. Nello stesso tempo ogni altra filosofia che sia soltanto per la cattedra, soltanto per lo scritto e la parola, per me non è affatto filosofia, è senza vero valore, nè spirito vitale.

Che vuol dire amare e cercare la verità? Si cerca e si ama una cosa indeterminata, estranea all'uomo, non adatta a lui, che rovini lui e la sua esistenza spirituale? O piuttosto si cerca e si ama la verità per il suo contenuto, perchè

questo è qualcosa di deciso, di affatto proprio e che eleva la esistenza spirituale dell'uomo? Ora, supposto che la verità superiore a ogni verità consistesse in ciò, che io pervenissi alla cognizione, che il fondamento di tutto sia un non so che di sostanziale, che si faccia senza scopo da se stesso e di eternità in eternità, e che questa sostanza, colla sua attuosità priva di pensiero, sia la sola cosa che è; ma che tutto ciò che è diverso, determinato, pensante e ricco d'intenzioni sia soltanto illusione: — potrebbe alcuno stimarsi felice nel possesso e godimento di tale verità? Una verità, che lo uccide, lo annienta, l'uomo non la può nè cercare nè amare.

Un fatto simile anche non accadde mai davvero sulla terra, non poteva accadere. L'anima umana cerca l'eterno, l'immutabile, l'esistente in se stesso, l'assoluto, non fa senza spontaneamente della verità; ma allora essa vuol vedere — non l'ombra, ma ciò che getta l'ombra. Tutti gli uomini chiamano verità qualcosa d'interiore e di anticipato, di cui non sono ancora in possesso, a cui essi aspirano, e che pure non potrebbero presupporre, senza che loro fosse presente in qualche modo. Un crepuscolo apre loro gli occhi, e annunzia in modo meraviglioso un sole non ancora spuntato. Il mattino è spuntato, ma non è ancora venuto il giorno. Il sabato lo festeggia solo Dio; ma l'uomo lo deve santificare. Se il presupporre la verità è una semplice illusione soggettiva di esseri razionali, se questi non hanno di essa intuizioni, neanche l'intuizione più oscura; allora la loro ricerca è sempre vana. « Non è vana questa ricerca! » — così in principio predice la pietà.

In ciò consiste l'interesse della scienza. Vi sono bensì delle scienze che si trattengono semplicemente nel sensibile e cercano i mezzi a una soddisfazione migliore di esso; ma l'interesse della scienza suprema è rivolto al soprasensibile. Con Kant io annovero a soggetti essenziali della filosofia: Dio, la libertà e l'immortalità. Un tempo — quando comparvero la prima volta le *Lettere su Spinoza* — quest'opinione in Germania era predominante e aveva spiccata importanza; si era convinti che Leibniz avesse scoperto la via giusta alla

cognizione di questi oggetti. D'allora in poi ha la filosofia come vera scienza trovato una mèta affatto diversa?

La religione come fa l'uomo uomo, ed essa sola lo innalza al disopra del bruto, così lo fa anche filosofo. Se la religiosità con pio proposito aspira ad adempiere la volontà di Dio, la cognizione religiosa aspira continuamente a sapere di Dio in modo più certo e a conoscere il nascosto. Alla mia filosofia importava questa religione, il centro di ogni vita spirituale, non l'acquisto di altre cognizioni scientifiche, le quali si possono anche avere senza filosofia. La pratica colla natura doveva aiutarmi ad ottenere la pratica con Dio. Io non volevo rimanere eternamente nella natura e in essa imparare a far senza Dio e a dimenticarlo.

Così ora parlano invero anche parecchi, la cui filosofia si scosta dalla mia. Perchè? Io mi riferisco a un sentimento innegabile, invincibile, come al fondamento primo e immediato di tutta la filosofia e la religione; a un sentimento, che fa vedere e riconoscere all'uomo, che egli ha un senso per il soprasensibile. Questo senso io lo chiamo ragione, a differenza dei sensi per il mondo visibile. Soltanto dove esistono l'essere per sè e la personalità — una sola cosa l'uno e l'altra, anche secondo Kant — si può manifestare una tale vocazione e con essa la ragione. L'uomo ha nello spirito pensante previsioni del primo vero, del primo bello, del primo buono, e perchè ha queste visioni, sa che uno spirito vive in lui e uno spirito sopra di lui. Da nessuno si può pretendere che offuschi la chiarezza poetica di tali previsioni mediante uno spiegarsi prosaico; ma egli rimarrà nello stesso tempo incomprensibile a coloro che non conoscono lo spirito, che conduce lui stesso a ogni verità. Perciò se mi fa difetto la prosaica intelligibilità — come mi si è rimproverato — e se metto i miei lettori nel caso di dover aggiungere essi il sistema, anche ad altri non riuscì di far meglio. Che cosa fece Socrate per la scuola, che cosa anche Leibniz? A chi è concesso parlare colla lingua? Deve rimanere radice della filosofia che la conoscenza umana procede dalla rivelazione, cioè la ragione rivela la libertà, mentre rivela

a provvidenza; e da questa radice pullulano tutti i rami della dottrina. In vari modi ho ripetuto, che ciascuno a cui il sentimento della libertà non faccia come a me violenza, non può essere da me persuaso. Chi non ammette la personalità nel senso che l'ammetto io, non può neanche ammettere la mia filosofia; per lui io sono nessuno, per lui la mia dottrina è nessuna dottrina. Ciò non mi fu sempre così chiaro, come ora nella vecchiezza; ma ne ho fatto la prova in tutta la mia vita.

Se la storia dell'umanità è una storia di religione, perchè la storia interiore di ogni uomo in particolare non è la storia della sua religione?

Quando si fa avanti una forte personalità, allora in essa e per mezzo di essa si presenta più spiccatamente che mai la tendenza al soprasensibile e la persuasione dell'esistenza di Dio. Socrate, Cristo, Fénelon, colla loro personalità, mi dimostrano il Dio che io adoro. Egli come creatore di quelle personalità è più sublime che come autore del firmamento secondo leggi di necessità interna, a cui egli stesso è soggetto nelle sue opere. Il Dio della Bibbia è più sublime del Dio che è solo un Assoluto, per quanto si adorni questo e lo si rivesta coll'orpello della fantasia.

Perciò la mia filosofia domanda: chi è Dio? non: che cosa esso è? Ogni che cosa appartiene alla natura. « Col concetto di Dio non s'intende già semplicemente una natura cecamente attiva come la radice delle cose, ma un Essere supremo che dev'essere autore delle cose mediante l'intelletto e la libertà, e questo concetto di un Dio vivente c'interessa anche soltanto »: — così dice Kant [1]. Io non potevo concepire diversamente la quistione. Non vi è ragione, che nella persona; dunque, siccome la ragione è, così vi è un Dio e non semplicemente un Divino. Io professo il cristianesimo, poichè asserisco che coloro, i quali divinizzano la natura, negano Dio.

---

(1) *Critica della ragion pura*, pp. 660-1 (cfr. trad. Gentile, p. 485).

Culto della natura è la religione del paganesimo, culto di Dio la religione del cristianesimo. La virtù è con quest'ultima una sola cosa indivisibile. Noi sentiamo che vi è un Dio, ogni qualvolta in noi si muove preponderante la coscienza — attestante in modo indelebile la personalità libera; — mediante una vita divina l'uomo scopre Dio. Da questo lato la via alla cognizione del soprasensibile è una via pratica, non teoretica, non semplicemente scientifica, e perciò Cristo dice: « Io sono la via, la verità e la vita ». Anche così è determinato in modo immutabile che cosa sia il bene supremo, o meglio che cosa meriti esclusivamente di esser chiamato bene. Se vi è un bene tale, che supera tutti gli altri beni, non semplicemente al confronto, ma in modo incomparabile, se questo bene non è una chimera, allora vi è una religione reale e verace. Chi sa e vuol sapere soltanto di beni temporali, non ha religione e non ne ha bisogno. Un cielo di Maometto è possibile procurarselo sulla terra; chi si stima felice in tale cielo, non cerca un dio nel cielo, e non desidera uno spirito immortale, ma soltanto un corpo non transitorio brutalmente animato. Perciò, senza moralità nessuna religiosità. Questo distingue il culto di Dio dal culto degl'idoli; il cristianesimo, dal paganesimo e dall'Islam.

Non sarà mai scopo della vera scienza perdere Dio, ma essa lo cerca e lo vuol trovare colla supposizione originalmente umana, razionale, imposta mediante una voce soprannaturale, che cioè il vero sia solo in Dio e con Dio. Poichè per essa nessun piacere supera il piacere della scoperta della verità, il piacere della conoscenza e della scienza. Quando un'idea confusa ci diventa chiara, e vien risoluta una contradizione apparente, questo è sempre un piacere per l'intelletto; ma questo piacere non è di qualità più alta, che quando il divino si presenta alla nostra anima, quando ci innalziamo su tutto ciò che l'intelletto può raggiungere. Qui sta quel vero che si può amare per amor di se stesso e amare sopratutto, l'Una verità, senza la quale le molte verità non hanno nessun valore. Se le molte verità c'ingannano, la vera scienza cerca di sgannarci.

Perciò se ho detto, che l'interesse della scienza è che non vi sia alcun Dio (1); che chi segue soltanto essa, sia pure che la possa infine trovare, non si cura di Dio, non lo cerca, nemmeno deve cercarlo; questa scienza, di cui ho parlato, deve certo essere altra da quella indicata come vera, della quale si deve dire il contrario.

Nella intera esistenza dell'uomo e nella sua storia appaiono evidenti una degenerazione e un pervertimento dell'originale, difficili a spiegare.

L'uomo, creato a immagine di Dio, decade dalla sua altezza; i suoi pensieri, che in principio sono rivolti soltanto a Dio e alle cose divine, si perdono nel vuoto, e la sua conoscenza partecipa di questa tendenza, riesce al dubbio, all'incertezza e all'errore. Il male esiste, per testimonianza di tutti; il bene supremo è perduto, la virtù debole, la religione degenerata. La scienza, che doveva prestar aiuto, e anche lo promise, spesso aumenta gli errori; essa può giungere a questo, a negar Dio e la virtù, e a stimarli incompatibili con se stessa. Appena essa fa questo, il suo interesse consiste in ciò, che non esiste un Dio, e che l'amore di esso nell'anima umana non venga riconosciuto come ciò che è originalmente predominante e primo.

Allora la scienza vuole piuttosto amare e stimare soltanto se stessa, non riconoscere niente al disopra di sè, ma essere e produrre tutto in tutto: essa vuol essere come Dio. Essa promette l'onniscienza, essa asserisce di distruggere ogni dubbio, di possedere la conoscenza perfetta, essa vien proclamata dalle cattedre come dottrina e sapienza sufficiente a tutto; laddove i pensatori di tutti i secoli si sarebbero ingannati e sarebbero rimasti impigliati nel puro errore e nell'illusione. Questa scienza chiamata la propriamente detta, l'unica, consiste nel produrre da sè il suo oggetto; essa produce il vero e la verità, è assolutamente sussistente per sè, e trasforma in niente tutto ciò che è fuori di sè (2).

---

(1) *Opere*, vol. III, pp. 384-385, nota.
(2) Cfr. *Opere*, vol. III, p. 20.

Poichè essa si compie come opera della riflessione, dell'intelletto, appare come sistema compatto e chiuso e deve smentire tutte le menzogne che suppongono un sapere più alto, originale, e riducono all'osservazione di esso tutta l'importanza della riflessione e dei sistemi, trovano in ciò l'interesse della ragione e rappresentano il potere dell'intelletto solo come un potere derivato, non sussistente per sè. Di avversari non ha mancato la scienza a tutto sufficiente della natura nè nei tempi più antichi nè nei posteriori (1). Essi o sono semplicemente scettici che adoperano le armi dell'intelletto contro lo stesso intelletto; ovvero asseriranno: che la scienza si riferisce alla ragione superiore, come gli strumenti da lavoro o le macchine artificiali alle membra viventi; che non si può trovare meccanica la quale produca membra viventi; che le scienze sono registri sistematici di cognizioni che si rimandano a vicenda, e alle quali manca il primo e l'ultimo a cui devono essere rimandate; che le scienze sono invenzioni umane, il sapere no. A quei fautori dell'eccellenza del sistema ciò sembrerà come una bestemmia, perchè essi stabiliscono come prima legge, che non si debba uscire dalla vecchia carreggiata.

Dicevano di Aristotile gli Arabi, che egli è un bicchiere del mondo, che attinge dappertutto e non esaurisce niente. Essi così hanno fatto conoscere nel suo inventore l'essenza della semplice scienza dell'intelletto. Poichè, secondo Aristotile, la filosofia è la scienza per amor del sapere, una conoscenza dei principii (2), una totalità della conoscenza. Mi sembra che si possa con Aristotile stimare la scienza semplicemente per amore del sapere, e nondimeno con Paolo esprimere con tutto il cuore la persuasione, che amar Cristo è meglio che saper tutto. Senza dubbio, Socrate fu più pauliano che aristotelico.

Le mie asserzioni sono state dirette contro questa scienza dichiarata sufficiente e contro le sue pretese; non contro la scienza, che è guidata da uno spirito, il quale conduce a

---

(1) Cfr. Tennemann, *Gesch. der Philosophie*, vol. IX, pp. 441-496.

(2) Tennemann, *Grundriss der Gesch. d. Philos.*, 2ª ediz., p. 102.

ogni verità. Cioè per quella scienza la personalità, la libertà e le rivelazioni di un Dio sopramondano all'anima sono senza importanza; essa, per contro, si limita al mondo, al tutto o alle forze particolari di esso. Siccome il creare e il fare umano è legato con un qualche cosa, così sembra che col che cosa della natura si possa ottener molto, soltanto che si proceda con esso nel modo giusto. Invece, ciò è una semplice illusione. Il principio di causalità dell'intelletto non sorpassa la natura, l'insieme del finito. Anzi, mediante il principio di causalità si trova che non vi può essere un insieme del finito; che il concetto della natura, separato dal concetto di un soprannaturale, è un concetto fittizio. Se dunque il finito dev'essere sorpassato, dev'essere sorpassata la legge del finito; la quale non permette che un'azione cominci se stessa. Come un'azione possa cominciare se stessa, è inconcepibile all'intelletto, che sempre soltanto continua e presuppone. Veramente l'intelletto umano non presuppone un primo; ad esso è sempre soltanto presupposto qualcosa, questo o quello. Se esso pone un limite alla serie indeterminata delle condizioni, e chiama questo limite il cominciamento o la totalità: questo cominciamento fittizio deve chiamarsi Dio? Qual meschino antropomorfismo! E in esso sono impigliati tutti i nostri panteisti. Ma le generazioni degli uomini hanno sempre saputo di Dio e i riflessivi tra loro l'hanno sempre cercato! Cercando lui, che cosa cercavano? Cercavano e investigavano una causa del mondo distinta dall'universo, superiore a esso e indipendente da esso. Colui al quale Dio volge la sua faccia, lo può vedere; colui dal quale Dio rivolge la sua faccia, lo nega e lo deve negare.

Così accadde allo Spinoza. Il suo universo è lo stesso oggi, ieri e sempre. Quest'universo che nel suo principio è insulso, si avvolge di una nuvola di esseri, i quali non sono, e dei quali ogni cosa, quindi anche il loro insieme, è solo un niente che muta. Perciò si potrebbe dire che lo spinozismo neghi non tanto l'esistenza di un Dio, quanto l'esistenza di un mondo reale e vero, proprio come si può dir ciò anche di ogni più recente sistema di questo genere. Ma in sostanza

codesto è solo un giuoco di parole. Si procede dall'esistenza di un mondo reale, e si domanda soltanto se fuori e sopra di esso vi è ancora un altro essere, o se esso stesso nella sua totalità è tutto, e fuori di esso non vi è niente. La presupposizione di un incondizionato — di un tutto indeterminato — e la presupposizione di Dio non è affatto una sola cosa, e noi non giungiamo affatto per la stessa via all'uno o all'altro. In mezzo ad essi, sta la quistione posta propriamente dalla ragione: se vi è solo una natura sussistente per sè, la quale senza volontà genera dal suo seno un'infinità di fenomeni senza principio e fine, o se sopra la natura e fuori di essa vi è — una creazione fatta con conoscenza e volontà, non una semplice produttività, come Kant giustamente ha distinto. « La natura confonde i pirroniani e la ragione confonde i dogmatisti ! » Qui Pascal per natura intende la sensazione e il sentimento, per ragione l'intelletto riflettente.

Invece, nell'uomo la ragione, come percezione e presupposizione di Dio, conosce il supremo. Se l'uomo vuole andare oltre ciò, allora riesce all'emanatismo logico, cioè a un niente che fa di tutto niente. Le antiche dottrine pagane di una derivazione degli dèi dal mondo o del mondo da Dio mediante l'emanazione, e la dottrina filosofica dei giudei sull'emanazione convengono in questo; soltanto il cristianesimo insegna altrimenti.

Questo mi diventò chiaro, e compresi che perciò lo spinozismo è ateismo. Nonostante l'odio di parecchi, annoverati nella classe dei filosofi, per questa parola che essi vorrebbero bandita dal linguaggio, e contro la quale essi fra altre cose ricordano: che un ateo è anzitutto colui il quale crede nell'ateismo, — essa non può perdere il suo significato. Ancorchè si muti il nome e si parli di cosmoteismo, la cosa rimane ciò che era (1).

Perciò le mie *Lettere sulla dottrina dello Spinoza* furono scritte non per respingere un sistema mediante l'altro, ma

(1) V. la nota alle citate proposizioni.

per dimostrare l'inconfutabilità dello spinozismo dal lato dell'uso logico dell'intelletto, e come si procede con perfetta coerenza, quando si giunge allo scopo di questa scienza: che non vi è Dio. La quale, nella sua cerchia, non era da confutare. Ma se nondimeno io avevo un'altra convinzione filosofica, questo era simile a un fatto che veniva da me raccontato: cioè come Lessing sia stato uno spinoziano, e come io non lo sia affatto. Su questo punto cominciò la disputa. Non si voleva ammettere il mio modo di essere non spinoziano; e di questo modo si asseriva, che esso manifestamente era una fede cieca, nessuna filosofia; quindi la mia filosofia o era spinozismo, oppure non ne avevo nessuna, e perciò non potevo parlare di questa scienza, la più nobile di tutte. Non mi potevo persuadere di questo, posta la mia intima convinzione che quella coscienza immediata dello spirito e di Dio, sulla quale si fondava la mia filosofia, dovesse servir di pietra fondamentale ed angolare a ogni filosofia, che volesse esser qualcosa di più che una semplice fisica e logica. D'allora in poi in tutti i miei scritti filosofici fu dimostrato, che il filosofo il quale fra le sue indagini perde il Dio presentito, necessariamente trova il niente; il che nessuno cerca e può cercare propriamente, e anche nessuno, se anche ciò gli si dimostra infine come la verità pura, può amare sopra ogni cosa. Io avevo fiducia, purchè fossi riuscito a spiegare completamente la mia convinzione, che avrei avuto il consenso di pensatori imparziali, tanto più che altri filosofi, come Kant e Malebranche [1], avevano affermato una cosa affatto simile.

In ciò, senza dubbio, si deve partire dal sentimento e dall'intuizione; non vi è nessuna via semplicemente speculativa per scoprire Dio: la speculazione può semplicemente venir poi, e mediante la sua propria struttura provare che essa per sè è vuota senza quelle rivelazioni, e che le può soltanto confermare, non dimostrare. Siccome da se stessa giunge a una necessità senza spirito, a una sostanza, così c'è solo

(1) TENNEMANN, *Gesch. d. Philos.*, vol. x, p. 337.

da venir via da essa mediante un salto, che io ho chiamato salto mortale [1]; ma la necessità e sostanza senza spirito è la molla che mi solleva quando vi metto i piedi sopra con fermezza ed energia. Lo spirito contradice con tutte le forze al giudizio che la sostanza senza spirito sia tutto, e che oltre ad essa non vi sia niente. Ma se questo giudizio non viene abbattuto definitivamente, rimangono materie per ogni sorta di miscugli, donde risultano chimere senza fine. Anche Spinoza s'ingannò, quando attribuì al suo Essere supremo, oltre alla estensione, ancora infinite altre realtà e perfezioni.

Ho ripetutamente indicato la necessità di uscire dalla carreggiata dell'intelletto per una filosofia che non vuol perdere Dio. Siccome nell'uomo la ragione compare solo dopo, così sembra a lui che essa semplicemente si sviluppi a poco a poco da una natura in sè cieca e senza coscienza, dal contrario di una provvidenza e previdenza saggia. Tuttavia, la deificazione della natura è un non-senso; chi procede dalla natura comincia con essa, non trova nessun Dio, il quale o è il primo o non è affatto. Ora se la mia filosofia ha parlato di questo, se ha mostrato la via migliore, e se perciò a testimonianza di parecchi uomini fece un'impressione durevole, in ciò consiste il suo valore scientifico. Essa non poteva voler promuovere una scienza dell'entusiasmo logico.

« Metter davanti agli occhi nel modo più coscienzioso l'umanità come essa è esplicabile o inesplicabile »: questo fu il suo scopo. Essa dovette cominciare dalle rivelazioni più originali dell'anima, che sono più nobili e più grandi di tutta la natura delle cose, le quali fanno ammettere all'uomo, che egli si trovi in uno stato di decadenza e debba riacquistare una luce, che nell'intelletto ha perduta. Egli è circondato dall'oscurità; la sua ragione, sviluppandosi, non caccia quest' oscurità, ma la forza della vita razionale vede attraverso di essa e non viene avvolta nell'oscurità; come l'occhio dell'astronomo, munito di cannocchiale, vede una

(1) In italiano, nel testo [T.].

quantità innumerevole di stelle nella nebbia della via lattea. Conosci te stesso, è secondo il dio di Delfo e secondo Socrate il precetto supremo; e, appena esso viene applicato, l'uomo vede che senza il Tu divino è impossibile un Io umano, e viceversa.

Questo vedere attraverso la nebbia e l'oscurità è la forza della fede; questa è perciò una luce originale della ragione, che il vero razionalismo ammette come sua. Spegni la fede originale, e ogni scienza diventa vuota e senza senso; può bensì sibilare, ma non parlare e rispondere. La fede è una ferma certezza di ciò che non si vede. Noi non vediamo mai l'Assoluto, lo crediamo. Noi vediamo il non assoluto, il condizionato, e questo vedere lo chiamiamo sapere. In questa sfera domina la scienza. La certezza di ciò che non vediamo è più grande e più potente che la certezza di ciò che vediamo. Se questo contradice a quello, noi chiamiamo illusione la certezza del sapere; ossia la fede si assoggetta i sensi e la ragione, in quanto per questa s' intende la facoltà della scienza. La vera scienza è quella che fa testimonianza di se stessa e di Dio. Come io son convinto dell'oggettività dei miei sentimenti del vero, del bello e del buono, e di una libertà che domini la natura, così son convinto dell'esistenza di Dio; e come questi sentimenti si affievoliscono, così si affievolisce la fede in Dio.

La scienza del non sapere consiste dunque nella cognizione, che ogni sapere umano è soltanto un'opera imperfetta e necessariamente deve restare un'opera imperfetta: essa è un non sapere che sa. Via da quest'opera imperfetta e sopra di essa ci porta soltanto la fede nella rivelazione, di cui siamo partecipi mediante la ragione. La fede non è, come la scienza, cosa di ciascuno, cioè non è comunicabile a ciascuno che voglia soltanto sforzarsi convenientemente. La ragione afferma ciò che l' intelletto nega. Tuttavia l' intelletto non può nascondere quest'affermazione, senza che per esso tutto cada nella necessità senza spirito. Quindi il niente o un Dio. L' intelletto, se non volge proprio le spalle alla ragione, ha di Dio un sapere che non sa.

Senza dubbio, io mi trovo in qualche imbarazzo, se colla mia dottrina della libertà, la quale è la base della mia filosofia, devo rispondere dinanzi al tribunale di giustizia della scuola alla domanda che cosa io intenda poi per la libertà, che ammetto malgrado l'intelletto, e invero ammetto tale che essa per me è la sola cosa veramente reale e genuina; io devo dir questo, esprimerlo chiaramente, affinchè si formi anche in loro la stessa rappresentazione. Ora se io rispondo che colla libertà mi rappresento ciò che devo necessariamente presupporre, quindi anche rappresentarmi nell'interno dell'animo, quando ammiro, stimo, amo, onoro qualcuno per un'opera o un'azione; questo loro non basta, e sostengono che una prova mediante sentimenti non è affatto una prova. A ciò non v'è rimedio, ma rimane certo quello che segue.

Se la ragione può essere soltanto nella persona, e il mondo deve avere un autore, un motore del tutto, un reggitore che sia razionale, quest'essere dev'essere un essere personale. Un tale essere si può soltanto rappresentare colla immagine della razionalità e della personalità umana; a lui si devono attribuire le proprietà che io nell'uomo riconosco come le supreme: l'amore, l'autocoscienza, l'intelletto, il libero arbitrio. Può sembrare che il corso del mondo ci sarebbe concepibile, se negassimo il Dio personale; ma a riflettervi più profondamente, la cosa risulta altrimenti. Fra le due opinioni deve decidere un'autorità, una sentenza assoluta: — questa sentenza assoluta la dà il sentimento per la fede religiosa. Ogni fede è nata soltanto da questo sentimento religioso: dove esso si spegne, la fede scompare. Alla vera fede può bensì allora sottentrare una detestabile superstizione, una illusione che ricorre alla potenza del male invece che alla potenza del bene.

Si potrebbe ancora domandare se sia piuttosto la virtù che produce la fede, o piuttosto la fede che produce la virtù. Io penso che la fede abbia la precedenza incondizionata; il sentimento religioso è la base dell'umanità. Non dobbiamo noi rappresentare personalmente, cioè spiritualizzare, ciò che ci deve commuovere?

Pochi uomini considerano tutto ciò che per loro si perde col perder la fede in un Dio personale. Le nostre convinzioni morali crollano tutte, se per noi scompare l'essere originario morale come un essere morale, cioè personale, che vuole e opera il bene.

Come, secondo la dottrina dei Parsi, gli animali impuri del l'Ahriman sono più forti di quelli puri dell'Ormuzd, così nell'interno dell'uomo gl'istinti terreni sono più forti di quelli celesti. Se questi tuttavia vincono più spesso quelli, ciò avviene mediante una forza nascosta. Dove questa forza si manifesta, là si rivela la libertà, là vi sono figli di Dio contro Titani, anche ermafroditi come quelli che perirono durante il diluvio universale. Lutero dice: « Sono nella fede tutte le cose, che noi non possiamo nè vedere nè capire. Chi vuol rendere queste cose visibili, evidenti e comprensibili, ha in ricompensa l'affanno. Il Signore accresca a voi e agli altri la fede » (1).

Se si considera la condizione di Atene e di tutta la Grecia, qual'era al tempo in cui visse Socrate, si deve considerare questo come un vero eroe della fede, perchè egli tuttavia credeva alla voce del suo cuore, la quale gli diceva: Eppure vi è Dio!

Dalla forza della fede interna nell'invisibile contro il sapere dottrinario esterno del visibile si svolge una lotta continua nella storia dell'uomo, una lotta dei figli di Dio contro i Titani. La filosofia della luce sta contro la filosofia della notte, l'antropomorfismo contro il panteismo, il vero nazionalismo contro un'immagine rovesciata dell'intelletto, il cristianesimo contro il paganesimo. Il cristianesimo è essenzialmente antropomorfo, esso insegna soltanto un Dio che crea il mondo con conoscenza e volontà; il paganesimo è cosmoteistico. Niente si può pensare di più assurdo e di più stravagante, di una dottrina interamente rivolta alla deificazione della natura, epperò al paganesimo, la quale sostenga che

---

(1) *Luthers Weisheit*, III, sez. 2ª, p. 410.

mediante essa è scoperto il vero cristianesimo. La fede dei fanciulli e del popolo ha perciò un contenuto più alto e migliore, che il semplice sapere del filosofo senza fede. Credere in Cristo vuol dire credere che cosa e come egli credette.

Il metodo dell'esposizione si forma sempre dalla cosa. Il mio metodo è stato determinato mediante occasioni, come la mia prima lettera a Mendelssohn non fu scritta per il gran pubblico, nè per le cattedre, ma per la sola persona a cui è diretta. Ora se alcuni attribuiscono al mio spirito una gran profondità, che mancherebbe al mio metodo; il difetto consisterebbe veramente in ciò, che si diedero occasioni che eccitarono lo spirito a parlare. Se tale occasioni si diedero, e se i miei scritti pubblici si formarono veramente a caso, per una circostanza, allora non doveva ogni volta l'esposizione formarsi secondo l'occasione? Nessuno diventa scrittore pubblico senza un'occasione; e, se io lo sono diventato in tal modo, soltanto contradicendo, nondimeno dalla mia prima giovinezza procurai di trovare per i miei pensieri e per le mie sensazioni un'espressione, che li conservasse a me stesso fedelmente e vivamente il più che fosse possibile: io procedeva esponendo; non potevo altrimenti, non volevo altrimenti (1). Ciò che è proprio della mia prosa — la quale fu lodata perfino dagli avversarii — ha la sua origine in questo; e l'accusa fatta a Pietro Ramo di unire contro la regola l'eloquenza colla filosofia (2), colpirà anche me, ma non mi turberà. Piuttosto se le mie opere giungeranno ai posteri, ne dovranno dir grazie appunto alle proprietà di cui parecchi possessori di cattedre del nostro tempo si scandalizzano oltremodo. Essi credono, che con ciò con cui non si è servito alla scuola, non si sia servito neanche all'umanità.

Tuttavia l'umanità, e l'uomo singolo, coll'uso del loro intelletto e della loro ragione giungono sempre al luogo che costituisce il punto centrale della mia filosofia. Quegli sforzi pel compimento della scienza, i quali sull'esempio dei pen-

(1) V. la prefazione ad *Allwill*.

(2) Tennemann, *Gesch. der Philos.*, vol. x, p. 337.

satori precedenti furono ripetuti, cioè tentati ancora una volta in modo sommamente notevole nel secolo decimosesto e continuano anche ai nostri giorni, mirano sempre a questo luogo. Ora, cercando io in ogni occasione di illuminare questo luogo in relazione con tutti i tentativi precedenti e seguenti, e di dare risalto alla verità schietta, la quale è più che una verità semplicemente scientifica, la ripugnanza dei miei avversarii al contenuto e all'esposizione mia è fondata meno nel loro sistema particolare, che nel sistematismo filosofico in genere, anzi nello spirito del secolo.

E allora, proprio per questo, il mio modo di scrivere avrebbe, nonostante le sue cause occasionali e le sue proprietà assai particolari, un significato storico mondiale, e la mia filosofia avrebbe una verità storica mondiale. Questi scritti fanno testimonianza con lo spirito per lo spirito, col cuore per il cuore; essi non vogliono raccogliere fichi dalle spine nè grappoli dai cardi!

Vi è tanto una chiesa invisibile della filosofia, come una chiesa invisibile del cristianesimo, — una comunità dei fedeli. Il filosofismo visibile come il chiesismo visibile vuol addirizzare l'intelletto, lasciargli trovare e toccar con mano la verità, vuol far Dio. Mangiatene e sarete come Dio.

La mia filosofia si dichiara assolutamente per la chiesa invisibile. Chi ha combattuto per essa una buona battaglia, ha fatto la miglior cosa ed ha operato per la cosa più nobile di tutti i tempi. Se io fui chiamato a questo, a difendere la chiesa invisibile della filosofia e il suo spirito intimo ed eterno contro la lettera dei miei contemporanei variamente mutevole e che promuove l'esterno, e se in ciò son riuscito tanto, che io presentemente conto in Germania più pensatori amici che una volta al principio della mia carriera di scrittore, che anzi perfino parecchi avversarii a poco a poco giudicano la cosa più equamente, — ebbene, io ho vissuto abbastanza.

Signore, lascia andar in pace il tuo servo!

---

# SULLA DOTTRINA DELLO SPINOZA

IN LETTERE

AL SIGNOR MOSÈ MENDELSSOHN

Δός μοί που στῶ

[Dialecticorum Praecepta quasdam formas disserendi praescribunt, quae tam necessario concludunt, ut illis confisa ratio, etiamsi quodammodo ferietur ab ipsius illationis evidenti et attenta consideratione, possit tamen interim aliquid certum ex vi formae concludere... Advertimus elabi saepe veritatem ex istis vinculis, dum interim illi ipsi qui usi sunt, in iisdem manent irretiti: quod aliis non tam frequenter accidit; atque experimur, acutissima quaeque sophismata neminem fere unquam pura mente utentem, sed ipsos sophistas fallere consuevisse.

Cartesius.] (1)

---

(1) [ ] Manca nella terza edizione [T.].

## DEDICA

AL SIGNOR ENRICO SCHENK A DÜSSELDORF (1).

Caro, nobile uomo!

Ella ricorda quel vecchio, che nel corso ascendente della vita non aveva mai mendicato, ed ora domandava un'elemosina — un obolo della morte, perchè, diceva, così un vecchio bellimbusto avrebbe un'onorevole sepoltura.

Io credo, che somigliamo tutti a questo vecchio, e come, secondo Hemsterhuis, non è un ritrovato degli uomini, un'usanza imparata, che stringiamo fra le nostre braccia l'essere che amiamo, e tanto più forte e a più riprese lo stringiamo quanto più intenso è l'ardore interno; così anche non è certo un umano ritrovato, una consuetudine, il desiderare, anche dopo la morte, un buon posto su questa terra a noi e ai nostri amici. Colui che non piangeva mai, Federico, stette piangendo davanti a Voltaire — per avere un obolo della morte per la sepoltura della sorella amata.

Il mio ultimo onore sia la memoria nel cuore di un amico, — ed ecco nella sua mano il mio obolo della morte.

Caro! Ella sa e so anch'io che si può essere amico e avere un amico. E allora permetta che io innalzi al nostro destino questo monumento. Quello che fu il piacere, la forza e l'onore della nostra vita, sia anche la gloria della nostra vita, — sia canto sulla nostra tomba.

Pempelfort, 18 aprile 1789.

FEDERICO ENRICO JACOBI.

(1) Nato a Düsseldorf, il 17 aprile 1743; figlio di un sott'ufficiale; morto il 9 maggio 1813 a Monaco, dove ultimamente aveva coperto le cariche di consigliere privato effettivo e di direttore generale delle finanze. V. la memoria su di esso di Federico Roth, pubblicata nell'*Allg. Lit. Zeit.* di Halle, annata 1813, p. 188 e nel l'*Allg. Lit. Zeit.* di Jena, annata 1817, p. 93 (N. d. 3a ediz.)

## PREFAZIONE

### ALLA PRIMA EDIZIONE.

Ho intitolato quest'opera secondo la sua occasione e la più gran parte del suo contenuto, poichè anche la lettera a Hemsterhuis dev'esser considerata come un'appendice a quelle a Mendelssohn.

Del fatto che, nello stesso tempo, pubblicando le lettere, io faccio la storia di queste lettere, darà ragione questa stessa storia.

Lo scopo dell'opera l'ho detto brevemente dopo l'ultima lettera; e poi l'ho fatto conoscere, come credo, abbastanza chiaramente, da un capo all'altro.

Per ora non ho nient'altro da dire al lettore attento, studioso, che si prende cura soltanto della verità. È cosa che accade fuor della mia volontà, se altri prende in mano quest'opera: egli, dunque, non pretenda niente da me, come io non pretendo niente da lui.

Pempelfort, 28 agosto 1785.

## PREFAZIONE

### ALLA SECONDA EDIZIONE.

Col titolo di appendici compaiono in questa nuova edizione diversi saggi, dei quali qui prima intendo dar conto.

La prima appendice è un estratto del libro assai raro: *De la causa, principio et uno*, di Giordano Bruno. Quest'uomo memorabile nacque, non si sa in che anno, a Nola nel Reame di Napoli; e morì a Roma sul rogo il 17 febbraio 1600. Brucker raccolse con gran diligenza notizie di lui, ma solo frammentarie ([1]). Per lungo tempo i suoi scritti, o per la loro oscurità furono trascurati; o, per pregiudizio, per il nuovo pensiero che vi è esposto, non apprezzati; o per la pericolosa dottrina che dovevano contenere, detestati e proibiti. Quindi si comprende facilmente la loro presente rarità. Brucker potè vedere solo lo scritto *De Minimo*; La Croze ebbe solo presso di sè il libro *De immenso et innumerabilibus*; almeno egli fece estratti solo di questo, come Heumann solo delle dottrine fisiche; anche Bayle, degli scritti metafisici del Bruno, aveva letto solo l'unico, di cui io do l'estratto.

Tutti lamentano l'oscurità impenetrabile e più che eraclitela di questo scrittore. Brucker lo paragona al buio cimmerio; e Bayle assicura che le proposizioni più chiare del

---

(1) V. Brucker, *Hist. crit. Phil.*, t. v, pp. 12-62; vi, pp. 809-816. Che Bruno sia veramente stato arso vivo, pare a me come a Brucker, che non se ne possa dubitare sul serio. (Nella 3ª edizione si aggiunge: Allorchè questo fu scritto, non erano ancora stati cominciati i lavori di Tiedemann, Buhle, Tennemann, Fülleborn sulla storia della filosofia).

Bruno sono mille volte più oscure e incomprensibili del più incomprensibile che sia mai stato esposto dai seguaci di Tommaso d'Aquino e di Giovanni Scoto.

Tuttavia parecchi celebri filosofi: Gassendi, Cartesio, anche il nostro Leibniz, devono aver tratto partito da quest'oscuro scrittore, e aver preso da lui parti importanti dei loro sistemi. Non discuto questo, e osservo soltanto, riguardo alla grande oscurità che si rimprovera al Bruno, che io non la trovai nè nel libro *De la causa*, nè in quello *De l'infinito, universo et mondi*, di cui parlerò ampiamente in un'altra occasione. Riguardo al primo libro, possono giudicarne gli stessi lettori dalla prova che loro sottometto. Il mio compendio potrebbe esser divenuto un po' più chiaro, per il fatto che io vi espongo di séguito solo il sistema del Bruno, o, com'egli la chiama, la filosofia nolana. Ma, d'altro canto, ho detto, anche solo una volta e spesso assai brevemente, quello che egli talora dice molto più ampiamente, e spesso si sforza di spiegare in più modi [1].

Il mio scopo principale in questo compendio è di esporre nel mio libro, mediante il confronto del Bruno collo Spinoza, la somma della filosofia dell'Ἓν καὶ πᾶν. Bruno aveva trasformato in succo e sangue le opere degli antichi, era tutto penetrato del loro spirito, senza perciò cessare di esser lui. Quella dote non si trova mai senza questa. Perciò egli distingue con acutezza, pari al modo grande e possente con cui concilia. Difficilmente si può dare un disegno più netto e più bello di quello che tracciò Bruno del panteismo nel suo senso più largo. Conoscere poi questa dottrina in tutte le forme differenti, che fu destinata a prendere, per riconoscerla dappertutto; inoltre, veder chiaramente e perfettamente, per quanto è possibile, la sua relazione con gli altri

---

(1) Io conto su lèttori, per cui la precisione è commentario; e non su quelli che facilmente si possono solo persuadere di aver inteso quello che non intendono. Secondo Swift, tutta l'arte di esporre consiste in ciò, che si ponga la parola propria al luogo proprio. E, infatti, a chi non capisce, a cagion della sua brevità, un parlare siffatto, ogni prolissità non gioverà, ma ne farà solo un chiacchierone.

sistemi, e saper bene il punto, in cui sta questa relazione: ciò per più di un rispetto io ritengo singolarmente utile, — anzi, ai tempi nostri, quasi necessario.

Appendice II. Diocle a Diotima sull'ateismo. — Quando, or sono due anni, si fecero parecchie asserzioni sull'ateismo, o meglio sul non-ateismo, delle quali io non sapeva farmi un'idea chiara, mi rivolsi ad alcuni amici domandando, se ateismo sia una parola senza senso, o come mai il suo concetto debba esser compreso. Pregai semplicemente la principessa di Gallitzin di voler persuadere Hemsterhuis a dire il suo pensiero a questo riguardo. Così ebbe origine il quadro impareggiabile, comprendente tutta la storia della filosofia, abbozzato in pochi larghi tratti, il quale io qui espongo, e a comporre il quale furono necessarii l'occhio, la mano sicura e la mente di un tale maestro.

Appendice III. Essa racconta, quale sia stata la visione singolare, di cui si parla in principio della prima lettera a Mendelssohn; e finisce con un'osservazione del defunto Hamann sull'espressione: cose di un altro mondo.

Appendice IV. Sulla questione della personalità dell'essenza suprema, in relazione al Dio di Herder.

Appendice V. Di nuovo, in relazione al Dio di Herder: se sia vero, che Lessing rispetto a Spinoza, e Spinoza rispetto a se stesso, siano rimasti a mezza via, e tutti e due non abbiano strigato bene la matassa dei loro pensieri. Infine, poche parole sull'asserzione, che Spinoza abbia ammesso il concetto cartesiano dell'estensione, e perciò si sia sviato.

Appendice VI. Confronto del sistema dello Spinoza col sistema del Leibniz. Differenza essenziale fra di questi. Genesi dell'armonia prestabilita. Spinoza e Leibniz erano tutti e due antidualisti. Grande analogia che ne risulta della dottrina dell'uno colla dottrina dell'altro. Alcune osservazioni critiche relative a questi punti.

Appendice VII. Storia universale della filosofia speculativa. Origine dello spinozismo. Suo scopo. In che modo si formò l'illusione che questo scopo fosse raggiunto. Essa non è particolare allo spinozismo, ma riposa su un equivoco, che

deve sempre esser cercato e artificiosamente esposto, quando si vuole spiegare in qualche modo la possibilità dell'esistenza di un universo. Ampio esame dell'assurdità di questo assunto, che va necessariamente a finire a questo: a scoprire le condizioni dell'incondizionato. Induzioni. Spiegazioni. Risultati.

Appendice VIII. Un luogo di Garve, a proposito di un luogo di questo libro (1).

[Una nona appendice si trova in questa prefazione, perchè io mi vedo aperta la via ad essa col rispondere a un rimprovero, che solo il signor Rehberg mi fa due volte l'una dopo l'altra (2), e che io credo mi abbiano fatto molti.

Cioè, l'autore del *Dialogo su Idealismo e Realismo* deve aver asserito il contrario di quel che aveva asserito l'autore delle *Lettere sulla dottrina dello Spinoza*. Questi deve aver detto, che « il sistema di Spinoza è affatto inconfutabile, in quanto si tratta di metafisica pura »; — quegli deve « professare il sistema leibniziano sotto quanti rispetti esso non è da conciliare collo Spinoza ».

Su che cosa si fonda questo rimprovero?

Nella mia lettera a Mendelssohn Lessing dice: « Non vi è altra filosofia che la filosofia dello Spinoza »; e io rispondo: « Può esser vero, poichè il determinista, se vuol essere coerente, deve diventare fatalista; il resto poi viene da sè ». — In séguito, Lessing dice: « Allora, secondo quali rappresentazioni crede Lei il contrario dello spinozismo? trova, che i principii del Leibniz gli siano esiziali? »; e la mia risposta è: « Come potrei, colla ferma convinzione che il determinista coerente non si distingue dal fatalista? Le monadi non mi aiutano a uscir dalle difficoltà, ecc. »

Ora, nel *Dialogo sull'Idealismo e il Realismo* è affermato o tentato di dimostrare qualcosa di contrastante a ciò? — È vero che in quest'opera io sostengo la dottrina del Leibniz

(1) Quello che segue fino alla trattazione sulla libertà manca nella terza ediz. (T.)

(2) *Allg. Lit. Zeit.*, 1789, N. 92. *Intel. Bl.*, N. 35.

delle sostanze, e cerco di spiegarne e fissarne il vero concetto. Ora se questa dottrina, posto che abbia fondamento, distrugge l'identità di determinismo e fatalismo, io sono in piena contradizione con me stesso. Ma non devo supporre che il signor Rehberg avrebbe asserito questo (1).

Ma con ciò non mi sarei ancora salvato, se in qualche altro luogo del libro sullo Spinoza avessi data per affatto inconfutabile la dottrina di questo filosofo, e nondimeno avessi poi riconosciute giuste certe proposizioni, che la devono contradire.

Riguardo al primo punto, nel rileggere ed esaminare più volte la mia opera, e certo non senza attenzione, non vi trovai niente che lo giustificasse. In fine della mia lettera a Hemsterhuis vi è che io non ho mai potuto colla metafisica pura confutare gli argomenti dello Spinoza contro l'intelletto e la personalità dell'essenza infinita, contro il libero arbitrio e le cause finali; che pure è necessario scoprirne il lato debole; poichè altrimenti scalzeremmo invano la teoria dello Spinoza, in quello che ha di POSITIVO; i suoi seguaci si trincerebbero sin dietro alle ultime rovine del sistema abbattuto, e ci obietterebbero, che noi preferiamo un'assurdità evidente al semplice incomprensibile.

Dunque, il sistema di Spinoza si può confutare senza straordinaria difficoltà in quello che ha di positivo; la sua spiegazione dell'esistenza delle cose particolari di un mondo successivo, è non solo insufficiente, ma si fonda su una dimostrabile contradizione interna: ma le teorie opposte hanno lo stesso difetto, e invero collo speciale svantaggio, che le loro contradizioni sono più spiccanti di quella degli spinoziani.

Ora, dove sono, nel *Dialogo sull'Idealismo e il Realismo*, le asserzioni che non concordino con questo? Nessuno le può mostrare. Le due opere concordano perfettissimamente fra di loro, e si sostengono a vicenda dalla prima pagina all'ultima. Tutte e due insegnano che noi non comprendiamo niente

---

(1) Si veda più oltre una nota che a ciò si riferisce.

dell'essere di tutti gli esseri, e che secondo il nostro modo di vedere troviamo affatto IMPOSSIBILE la sua natura, se la vogliamo investigare. Ma tutte e due nello stesso tempo insegnano la fede in quest'essere incomprensibile, e con questa dottrina si fondano concordemente sulla validità del testimonio unito e concorde dei sensi interni ed esterni.

Non senza motivo Leibniz ripetè così spesso, che l'unico oggetto IMMEDIATO dell'anima è Dio stesso; che tutti gli altri oggetti pervengono solo MEDIATAMENTE ad essa. Poichè non è ancora abbastanza chiara la luce, in cui posi nel *Dialogo sull'Idealismo e il Realismo* questa teoria, a mio giudizio, incrollabile di quell'uomo grande, procurerò di esporla ancora più ampiamente in un altro scritto.

Qui voglio ancora soltanto osservare che se ogni cognizione filosofica, poichè viene effettuata secondo la proposizione del principio, ossia secondo la MEDIAZIONE, può necessariamente essere solo una cognizione mediata; si può ben capire perchè non possiamo giungere a una conoscenza filosofica dell'Essere primo, e della nostra personalità e libertà. Io credo di aver dimostrato questo all'evidenza nell'appendice VII, e così posto fuori dubbio non solo la verità del principio: «che ogni dimostrazione va a finire nel fatalismo», ma tolto radicalmente ogni preoccupazione, che quest'asserzione potrebbe ragionare in alcuni.

Ma quello che non posso differire, perchè si ha ragione di richiedere che sia fatto in questa nuova edizione, è un'esposizione più ampia dei miei pensieri sulla libertà dell'uomo, nei quali io fondo ogni fede razionale, e solo attinta alla natura, in Dio e nell'immortalità. Anche a ciò fui esortato dal signor Rehberg, e in vero in un modo che merita la mia riconoscenza. Egli dice: «Senza dubbio, come il signor Jacobi «asserisce, la sensazione delle cose divine non si può comu«nicare mediante nessun ragionamento; essa ha solo origine «dal sentimento della forza divina immanente (cioè della «perfezione morale); dunque, si forma col miglioramento del «senso interno. Ma affinchè questo eccellente pensiero, che «costituisce lo scopo finale di molti scritti dell'autore, non

« dia occasione a una stravagante ipostasi di sensazioni individuali, sarebbe assai necessaria una determinazione precisa « del suo contenuto » [1].

Per soddisfare perfettamente a questa richiesta, dovrei esporre il mio sistema dal suo principio, e nella connessione con tutte le sue conseguenze; il che potrà esser fatto in un'opera speciale e invero assai critica. La decisa differenza del mio modo di vedere da quello dei filosofi miei contemporanei consiste in questo: che io non sono affatto cartesiano. Come gli orientali nelle loro coniugazioni, io comincio dalla terza persona e non dalla prima, e credo che non si possa affatto posporre il *sum* al *cogito*. Forse siamo vicini al tempo, in cui sarà possibile delineare una storia assai significante della celebre proposizione cartesiana. È ancora difficile comprendere questo Proteo, e forse non fu mai più pericoloso volerlo legare.

Riguardo dunque alla richiesta che mi si fa, io farò solo quello che m'impone l'occasione reale data da me stesso, senza curarmi se i miei pensieri saranno trovati degni o no di considerazione, o come sarà interpetrata questa o quella parola. Preferirei molto esser travagliato dall'idrofobia che dalla logofobia [2], divenuta così contagiosa in Germania.]

---

(1) *Allg. Lit. Zeit.*, 1788, vol. II, pp. 111 e 112.

(2) « *Wortscheu* ».

## PROPOSIZIONI SULLA COSTRIZIONE (1) E SULLA LIBERTÀ DELL'UOMO (2)

### Sezione prima

### *L'uomo non ha libertà.*

I. La possibilità dell'esistenza di tutte le cose particolari a noi note si fonda sulla coesistenza di altre cose particolari, e vi si riferisce, e noi non possiamo farci l'idea di un essere persistente per sè solo.

II. I risultati delle relazioni molteplici dell'esistenza alla coesistenza si manifestano nelle nature viventi mediante le sensazioni.

III. Noi chiamiamo appetito e avversione il modo di agire interno e meccanico di una natura vivente secondo le sue sensazioni; — ossia: la relazione sentita delle condizioni interne dell'esistenza e della persistenza di una natura vivente colle condizioni esterne di questa stessa esistenza, o anche soltanto la relazione sentita delle condizioni interne fra di loro, è connessa meccanicamente con un movimento che chiamiamo appetito o avversione.

(1) « Gebundenheit ».

(2) Questa trattazione, nel 1799, fu unita dal Jacobi, con alcune varianti, alla sua « Lettera a Fichte ». Quasi uguale a questa ristampa è il testo della terza edizione delle « Lettere sullo Spinoza », che è quello scelto per la presente traduzione. Nella terza edizione quest'appendice si trova dopo le prefazioni, e il titolo è: « Proposizioni preliminari sulla costrizione, ecc. ». Tralascio « preliminari », perchè qui la trattazione è nel corpo della prefazione e indipendente dall'opera. Nella seconda edizione il titolo è soltanto: « Della libertà dell'uomo ». Più ampiamente il J. svolge quest'argomento nello scritto: « Sull'inseparabilità del concetto della libertà e della provvidenza dal concetto della ragione ». (*Werke*, Band II, p. 311). (T.)

IV. Noi chiamiamo ciò che sta a base di tutti i differenti appetiti di una natura vivente il suo istinto originale e naturale, ed esso costituisce l'essenza stessa di questa cosa. Suo ufficio è di conservare ed accrescere la facoltà di esistere della natura particolare, di cui è l'istinto.

V. Quest'istinto originale e naturale si potrebbe chiamare l'appetito a priori, l'appetito assoluto dell'essere particolare. I moltissimi appetiti particolari sono solo tante applicazioni e modificazioni occasionali di questo appetito universale e immutabile.

VI. Si potrebbe chiamare affatto a priori o universale incondizionato un appetito, se si potesse attribuirlo a qualunque essere particolare, senza differenza di genere, di specie e di famiglia, in quanto tutti egualmente si sforzano a conservarsi in generale nell'esistenza.

VII. Una facoltà affatto indeterminata è un assurdo. Ma ogni determinazione suppone qualcosa di già determinato e che è la conseguenza e realizzazione di una legge. L'appetito a priori, tanto del primo come del secondo genere, suppone quindi anche leggi a priori.

VIII. L'istinto originale dell'essere razionale, come l'istinto di qualunque altro essere, consiste nello sforzo incessante di conservare ed accrescere la facoltà di esistere della natura particolare, che vien determinata da esso.

IX. L'esistenza delle nature razionali, differentemente da tutte le altre nature, vien chiamata esistenza personale. Questa consiste nella coscienza, che l'essere particolare ha della sua identità, ed è in genere la conseguenza di un grado superiore della coscienza: di quello, a cui è annessa la riflessione.

X. L'istinto naturale dell'essere razionale, ossia l'appetito razionale, riesce necessariamente all'aumento del grado della personalità, cioè della stessa esistenza vivente.

XI. L'appetito razionale in genere, ossia l'istinto dell'essere razionale, come tale, chiamiamo: la volontà.

XII. L'esistenza di ogni essere finito è un'esistenza successiva (temporale); [la sua personalità consiste nella me-

moria e nella riflessione; ma la sua conoscenza limitata e distinta, in concetti, per conseguenza in astrazioni, e in segni o vocali o grafici o altri] (1).

XIII. La legge della volontà è di agire secondo i concetti della concordanza e della connessione, ossia secondo massime; essa è la facoltà dei principii pratici.

XIV. Quando l'essere razionale non agisce in concordanza colle sue massime, esso agisce non secondo la sua volontà, non secondo un appetito razionale, ma irrazionale.

XV. Mediante la soddisfazione di ogni appetito irrazionale vien rotta l'identità dell'esistenza razionale; per conseguenza, lesa la personalità, che è fondata solo nell'esistenza razionale: quindi, diminuita in proporzione la quantità dell'esistenza vivente.

XVI. Quel grado dell'esistenza vivente, che costituisce la persona, è in genere soltanto un modo dell'esistenza vivente e non un'esistenza o essere proprio e particolare. Perciò si attribuisce la persona non solo a quelle azioni, che in essa hanno luogo secondo massime, ma anche a quelle che sono gli effetti di appetiti irrazionali e di inclinazioni cieche.

XVII. Se l'uomo, ingannato mediante un appetito irrazionale, ha trasgredito le sue massime, quando prova le cattive conseguenze della sua azione, suole poi dire: Ben mi sta. Poichè egli è conscio dell'identità del suo essere, deve considerare se stesso come il fattore dello stato spiacevole, in cui si trova, e sente nel suo interno la più penosa discordia.

XVIII. Su questa esperienza si fonda l'intero sistema della ragion pratica, in quanto è costrutto su un solo istinto fondamentale.

XIX. Se l'uomo avesse solo un appetito, non avrebbe nessun concetto di diritto e di torto. Ma egli ha diversi appetiti, che non può soddisfare in ugual misura, ma anzi in mille casi la possibilità della soddisfazione dell'uno toglie la possibilità della soddisfazione degli altri. Ora se tutti questi

(1) [ ] manca nella 3a edizione.

differenti appetiti sono soltanto modificazioni di un unico appetito originale, questo fornisce il principio, secondo il quale i differenti appetiti si possono paragonare fra di loro, e per cui si può determinare la relazione, secondo la quale possono essere soddisfatti, senza che la persona sia in contradizione e inimicizia con se stessa.

XX. Un tale diritto interno si forma imperfettamente in ogni uomo in un modo meccanico, mediante l'identità della sua coscienza. Il diritto esterno, che gli uomini conchiudono liberamente gli uni cogli altri e stabiliscono spontaneamente, quando entrano in unione civile, è sempre soltanto la copia del diritto interno, che si è effettuato nei singoli membri. Rimando alla storia di tutti i popoli, di cui si hanno notizie un po' estese.

XXI. La maggior perfezione, a cui giunge, secondo le circostanze, il diritto interno, risulta soltanto come una continuazione e un'elaborazione dello stesso meccanismo, che produsse il meno perfetto. Tutte le massime si fondano sullo appetito e sull'esperienza, e suppongono, in quanto sono realmente osservate, un'attività determinata già altrimenti; esse non possono mai essere il cominciamento o la causa prima di un'azione. L'attitudine e la facilità a formare massime efficaci o ad ammetterle praticamente, è come l'attitudine a ricevere rappresentazioni, come la facoltà di trasformare queste rappresentazioni in concetti, come la vivacità e l'energia del pensiero, come il grado dell'esistenza razionale.

XXII. Il principio (o l'apriori) delle massime in genere è l'appetito originale, dell'essere razionale, di conservare la sua esistenza propria e particolare, cioè LA SUA PERSONA, e di soggiogare ciò che vuol ledere la sua identità.

XXIII. Da questo stesso istinto deriva un amore e un obbligo naturale alla giustizia verso degli altri. L'essere razionale come essere razionale (nell'astrazione), non si può distinguere da un altro essere razionale. Io e l'uomo siamo una sola cosa; colui e l'uomo sono una sola cosa; dunque io e colui siamo una sola cosa. L'amore della persona

limita dunque l'amore dell'individuo, ed obbliga a non fare stima di questo. Ma affinchè nella teoria ciò non sia esteso fino al possibile annientamento dell'individuo lasciato nella persona un semplice NIENTE, si devono richiedere determinazioni più esatte che furono già indicate in precedenza, e che qui non appartiene al nostro scopo spiegare di più. A noi basta esser giunti per questa via a veder chiaramente come si effettuano quelle leggi morali, che vengono chiamate leggi apodittiche della ragion pratica, e poter ora determinare, che l'istinto fondamentale, semplice e connesso colla ragione, fino al suo massimo svolgimento mostra puro meccanismo e nessuna libertà, benchè un'apparenza di libertà sia effettuata mediante l'interesse spesso opposto dell'individuo e della persona, e la variabile fortuna di un dominio, su cui la persona soltanto ha pretese connesse con chiara coscienza.

## SEZIONE SECONDA

### *L'uomo ha la libertà.*

XXIV. È innegabile, che l'esistenza di tutte le cose finite si fonda con la coesistenza, e che noi non siamo in grado di farci una rappresentazione di un essere che persista affatto per sè; ma è ugualmente innegabile, che siamo ancora meno in grado di farci una rappresentazione di un essere affatto dipendente. Tale essere dovrebbe esser del tutto passivo, oppure non potrebbe esser passivo; poichè quello che non è già qualcosa, non può esser semplicemente determinato a qualcosa; in quello che non ha proprietà in sè, non ne possono esser prodotte mediante relazioni, anzi nemmeno una relazione è possibile a suo riguardo.

XXV. Ora se un'esistenza o un essere affatto mediato non è concepibile, ma è un assurdo, un'AZIONE semplicemente mediata, cioè affatto meccanica, deve anche essere un assurdo; quindi il meccanismo è in sè soltanto qualcosa di contingente

e deve necessariamente essergli di fondamento dovunque un'attività spontanea pura.

XXVI. Mentre noi conosciamo, che ogni cosa finita, nella sua esistenza, perciò anche nel suo agire e patire si fonda necessariamente su altre cose finite e vi si riferisce, nello stesso tempo conosciamo la soggezione di tutti gli esseri particolari a leggi meccaniche: poichè in quanto il loro essere ed agire è mediato in tanto deve fondarsi affatto sulle leggi del meccanismo: ogni azione è in parte l'azione di un altro.

XXVII. La cognizione di ciò che media, l'esistenza delle cose, si chiama cognizione chiara; e ciò che non ammette mediazione non può esser da noi conosciuto chiaramente.

XXVIII. L'attività spontanea assoluta esclude la mediazione, ed è impossibile, che noi conosciamo chiaramente in qualche modo l'interno di essa.

XXIX. Non può dunque essere conosciuta la possibilità dell'attività spontanea assoluta, ma bensì la sua realtà, che si manifesta immediatamente nella coscienza e mediante il fatto.

XXX. Essa vien chiamata libertà, in quanto si può opporre al meccanismo, il quale costituisce l'esistenza sensibile dell'essere particolare, e lo può superare.

XXXI. Tra gli esseri viventi noi conosciamo solo l'uomo come dotato di quel grado di coscienza della sua attività spontanea, che porta con sè l'inclinazione e lo stimolo ad azioni libere.

XXXII. La libertà non consiste dunque in una facoltà assurda di risolversi senza motivo; neppure nella scelta del meglio nell'utile, ossia nell'appetito razionale: poichè una tale scelta, se anche avviene secondo concetti astrattissimi, pur avviene sempre soltanto meccanicamente; — ma questa libertà, quanto all'essenza, consiste nell'indipendenza della VOLONTÀ dall'APPETITO.

XXXIII. La volontà è l'attività spontanea pura, elevata al grado della coscienza, che chiamiamo ragione.

XXXIV. L'indipendenza e l'onnipotenza interna della volontà, o il dominio possibile dell'essere intellettuale sull'essere sensibile, è ammessa *de facto* da tutti gli uomini.

XXXV. Dei filosofi dell'antichità, specialmente degli stoici, è noto, che non ammettevano confronto fra le cose dell'appetito e le cose DELL'ONORE. Essi dicevano, che secondo la sensazione del piacevole e il concetto dell'utile si potevano confrontare tra loro gli oggetti dell'appetito e sacrificare un appetito a un altro; ma anche il principio dell'appetito è fuori di ogni relazione col principio dell'onore, il quale ha solo un unico oggetto: la perfezione della natura umana in sè, l'attività spontanea, la LIBERTÀ. Perciò, secondo loro, tutti gli errori erano uguali ed era sempre solo possibile la domanda, di quale dei due non comparabili principii, che non potevano mai venire ad un conflitto reale, era l'azione. Colui soltanto volevano essi con ragione saper chiamato uomo libero, che vivesse soltanto la vita della sua anima, si determinasse secondo le leggi della natura propria, che obbedisse adunque soltanto a sè e facesse sempre se stesso. Invece vedevano semplici schiavi in coloro che, determinati mediante le cose dell'appetito, vivessero secondo le leggi di queste cose e vi si assoggettassero, e quindi potessero essere incessantemente mutati e messi in azione da esse in modo conforme ai loro appetiti.

XXXVI. Per quanto il nostro colto secolo si possa esser elevato — sul fanatismo — o sul misticismo di un Epitteto e di un Antonino, pure non siamo ancora giunti a tanto di chiarezza e di profondità, da liberarci da ogni sentimento dell'onore. Ma finchè rimane nell'uomo ancora una scintilla di questo sentimento, vi è in lui un testimonio incontrastabile della libertà, una fede invincibile nell'onnipotenza interna della volontà. Colla bocca egli può rinnegare questa fede, ma essa rimane nella coscienza e non prorompe già improvvisamente come nel *Mahomet* del poeta quando ripiegandosi su se stesso e colpito pronunzia le tremende parole: « *Il est donc des remords !* » (1).

XXXVII. Ma nemmeno colla bocca può essere rinnegata del tutto questa fede. Poichè chi vuol aver la riputazione di

(1) VOLTAIRE, *Mahomet*, Acte V, Scène IV. [T.]

non resistere a tutte le tentazioni a un'azione vergognosa; chi soltanto, di aver bisogno di riflettervi, di considerare i vantaggi o i danni, di pensare al grado o alla gravità [di quest'azione] o anche a un imperativo categorico, a una legge? E allo stesso modo noi giudichiamo riguardo agli altri uomini. Se noi vediamo qualcuno anteporre il piacevole all'utile, scegliere mezzi contrari allo scopo; contradire se stesso nei suoi desideri e nei suoi sforzi, pensiamo che colui agisce in modo irragionevole e pazzo. Se egli è negligente nell'adempimento dei suoi doveri, anzi si macchia di vizi, se è ingiusto e commette violenze, potremo odiarlo e detestarlo; — ma non ancora rigettarlo del tutto. Ma se rinnega in modo reciso il sentimento dell'onore; se dimostra, che può sopportare la vergogna interna, o non può più sentire il disprezzo di se stesso; allora lo rigettiamo senza misericordia, egli è fango sotto i nostri piedi.

XXXVIII. Donde questi giudizi incondizionati; donde queste pretese ed esigenze smisurate, le quali non si limitano nemmeno alle massime e alla loro osservanza, ma s'impadroniscono del sentimento, ed esigono apoditticamente la sua esistenza?

XXXIX. La giustezza di queste pretese ed esigenze dovrebbe invero fondarsi su una formola, quasi sulla cognizione della connessione giusta, sulla verità certa del risultato delle proposizioni seguenti: Se *A* è come *B*, e *C* è come *A*, *B* è come *C*? — Spinoza dimostrò in questo modo, che l'uomo, in quanto è un essere razionale, sacrifica la vita, benchè non creda a un' immortalità dell'anima, piuttosto di sfuggire alla morte con una bugia [1]; e *in abstracto* Spinoza ha ragione. È tanto impossibile, che l'uomo della ragion pura mentisca o inganni, come che i tre angoli di un triangolo non siano uguali a due retti. Ma l'essere reale dotato di ragione sarà messo così alle strette dall'*abstractum* della sua ragione, da lasciarsi prendere affatto prigioniero da un

---

(1) *Eth.*, P. IV, Pr. LXXII.

ente di ragione mediante un giuoco di parole — Non mai! — Se c'è da fidarsi sull'onore e l'uomo può mantenere la parola, deve risiedere in lui ancora un altro spirito che il mero spirito del sillogismo (1).

XL. Io considero quest'altro spirito l'alito di Dio sulla figura di terra.

XLI. Questo spirito manifesta la sua esistenza anzitutto nell'intelletto, il quale in realtà senza di esso sarebbe quel mirabile meccanismo, che non solo rende possibile a uno che vede la guida di un cieco, ma anche dimostrabile mediante ragionamenti la necessità di una tale disposizione di cose. Ma chi domina il sillogismo, mentre esso pone le sue premesse? Solo questo spirito colla sua presenza nei fatti della libertà, e con una coscienza inestinguibile.

XLII. Come questa coscienza è la persuasione stessa, che l'intelligenza è attiva per sè sola; che è la forza suprema, anzi l'unica a noi veramente nota: così anche insegna immediatamente la fede in un'intelligenza prima e suprema, in un autore e legislatore intelligente della natura, in un dio, CHE È UNO SPIRITO.

XLIII. Ma questa fede conserva tutta la sua forza e diventa religione, solo quando nel cuore dell'uomo si sviluppa la facoltà dell'amore puro.

XLIV. Amore puro? — Vi è un tale amore? — Come si manifesta, e dov'è il suo oggetto?

XLV. Se io rispondo, che il principio dell'amore è quello stesso, della cui esistenza già ci accertammo come principio dell'onore: allora si crederà di aver più ragione di insistere a proposito dell'oggetto, che io devo spiegare.

XLVI. Io rispondo dunque: l'oggetto dell'amore puro è quello, che un Socrate ebbe presente. Esso è il Θέιον nell'uomo; e la venerazione di questo divino è ciò che sta a base di ogni virtù, di ogni sentimento dell'onore.

---

(1) La ragione dell'uomo, separata dall'uomo stesso, è una semplice cosa di pensiero, che non può nè agire nè reagire, nè pensare nè fare. (Questa nota manca nella 3a edizione).

XLVII. Io non posso costruire nè questo istinto, nè il suo oggetto. Per poterlo, dovrei sapere come le sostanze vengono create, e come è possibile un essere necessario. Ma la mia persuasione della loro esistenza sarà forse spiegata ancora un po' meglio da quanto segue.

XLVIII. Se l'universo non è un Dio, ma una creazione; se è l'effetto di un'intelligenza libera: la tendenza originale di ogni essere dev'essere espressione di una volontà divina. Quest'espressione nella creatura è la sua legge originale, in cui deve necessariamente esser data la forza di adempierla. Questa legge, la quale è la condizione dell'esistenza dell'essere stesso, il suo istinto originale, la sua VOLONTÀ PROPRIA, non può esser paragonata colle leggi della natura, le quali sono soltanto risultati di relazioni, e si fondano affatto su una mediazione. Ora ogni essere particolare appartiene alla natura; dunque è anche soggetto alle leggi della natura, ed ha una tendenza duplice.

XLIX. La tendenza al finito è l'istinto sensibile ossia il principio dell'appetito; la tendenza all'esterno è l'istinto intellettuale, il principio dell'amore puro.

L. Se si volesse anche che io trattassi di questa tendenza duplice, e spiegassi la possibilità di una tale relazione e la teoria della sua struttura, con ragione non ammetterei tale domanda, perchè essa ha per oggetto la possibilità e la teoria della creazione, cioè condizioni dell'incondizionato. Basta che l'esistenza di questa tendenza duplice e la sua relazione siano dimostrate mediante il fatto e conosciute dalla ragione. Come tutti gli uomini si attribuiscono la libertà, e solo nel possesso di essa ripongono IL LORO ONORE; così pure tutti si attribuiscono una facoltà dell'amore puro, e un sentimento dell'energia predominante di essa, in cui consiste la possibilità della libertà. Tutti vogliono essere amanti della virtù stessa, non dei vantaggi congiunti ad essa; tutti vogliono conoscere un bello, che non sia semplicemente il piacevole; una gioia, che non sia il semplice solletico.

LI. Noi chiamiamo divine le azioni, che derivano veramente da questa facoltà; e la loro sorgente, le disposizioni stesse,

disposizioni divine. Anche le accompagna una gioia, che non può esser paragonata con nessun'altra: è la gioia, che Dio stesso ha della sua esistenza.

LII. Gioia è ogni godimento dell'esistenza; come, per contra, tutto ciò che contrasta coll'esistenza, apporta dolore e afflizione. La sua sorgente è la sorgente della vita e di ogni attività. Ma se il suo affetto si riferisce solo a un'esistenza transitoria, esso stesso è transitorio: è l'anima del bruto. Se il suo oggetto è il non transitorio ed eterno; esso è la forza della stessa divinità, e sua preda è l'immortalità.

[Oltre a queste ampie trattazioni, ho ancora dichiarato in note a piè di pagina dei punti non senza importanza. Temo che qualche volta in queste note mi sia espresso troppo brevemente ed abbia richiesto troppa attenzione del lettore. Pure non sarà da temere nessuno equivoco, se soltanto non si dimentica, che le parti di un libro devono essere considerate come le membra di un corpo organico. Un occhio estirpato non può vedere; una mano mozzata non può abbrancare. Ogni membro particolare adempie al suo ufficio speciale solamente in connessione col tutto.

Nelle note è stato sempre avvertito, se esse si trovavano già nell'edizione precedente, eccetto in quelle numerate del saggio del 21 aprile. Qui le note aggiunte sono segnate con un †.

In quest'opera ci volevano le osservazioni di Mendelssohn al mio primo scritto, e il lettore le troverà a loro luogo.

Per quel che riguarda la connessione storica delle lettere, che dànno il nome a questo libro, ora l'ho fatta interamente diplomatica. Dove prima erano solo riassunti, ora sono gli originali stessi, e ne sono aggiunti diversi nuovi, che non stavano ancora nella mia Difesa, tra gli altri la prima lettera, che io scrissi su questo argomento. Si troveranno anche alcune lettere di Lessing.

Poichè battei questa via affatto semplice della verità materiale, mi potei risparmiare ogni osservazione ulteriore, e mi procurai il grande vantaggio: che non avrò mai bisogno di ritornare su questa materia.

Le altre migliorie le voglio lasciar rilevare dallo stesso lettore. Mi sono ben guardato dal distruggere qualcosa, che sia divenuto notevole mediante assalti notevoli. Questi conservano dunque tutta la loro forza e rimangono nel loro valore. Ho abbreviato della metà la conclusione; specialmente perchè ho tolto diversi passaggi che vi erano inseriti [1].

Essa fu disapprovata, non senza motivo, e fraintesa, non senza colpa per parte mia.

Pempelfort presso Düsseldorf, 18 aprile 1789] [2].

---

(1) In gran parte sono ora stati nuovamente inseriti. [T.]
(2) [ ] manca alla terza edizione. [T.]

# SULLA DOTTRINA DELLO SPINOZA

[Ho trovato che il più delle sette hanno ragione in buona parte di quel che promuovono, ma non tanto in quel che negano.

LEIBNIZ.] (1).

Un'amica intima di Lessing (2), che per mezzo di lui diventò anche mia amica, mi scrisse nel febbraio dell'anno ottantatrè, che essa aveva intenzione d'intraprendere un viaggio a Berlino, e mi domandò se avevo commissioni per quella città.

Da Berlino la mia amica mi scrisse nuovamente. La sua lettera trattava specialmente di Mendelssohn: « questo schietto ammiratore ed amico del nostro Lessing ». Essa mi annunziava di aver parlato molto del Defunto, e anche di me, con Mendelssohn, il quale era finalmente per intraprendere la sua opera, da lungo tempo promessa, sul carattere e le opere di Lessing (3).

---

(1) [ ] manca nella 3a edizione.

(2) Nella mia difesa contro Mendelssohn la chiamai Emilia, ed anche in quest'opera farò uso di questo nome invece del vero.

(Elisa Reimarus, figlia dell'autore dei *Wolfenbüttler Fragmente*. Morì l'anno 1805). [Nota della 3a ediz.]

(3) Nel gennaio dello stesso anno (1783) comparvero sul *Museo tedesco*, col titolo « Pensieri di parecchi su un'opera notevole » (*Gedanken Verschiedener über eine merkwürdige Schrift*), obiezioni al mio scritto: « Qualcosa che Lessing ha detto » (*Etwas, das Lessing gesagt hat*) (Berlin, bey G. F. Decker, 1782).

A quei « Pensieri di parecchi » aveva contribuito per la maggior parte Mendelssohn e appartengono solo a lui dalle parole seguenti sino alla fine: « Il nostro

Diversi ostacoli mi resero impossibile rispondere subito a questa lettera, e la permanenza della mia amica a Berlino era solo di poche settimane.

Quand'essa fu di nuovo a casa, le scrissi e le domandai il molto o poco che Mendelssohn fosse venuto a conoscere dei sentimenti religiosi di Lessing, e soggiunsi che Lessing fu uno spinoziano (1).

A me Lessing si era manifestato su quest'argomento senza reticenza; e poichè egli generalmente non inclinava a nascondere le sue opinioni, potevo supporre che quello che io

---

autore anche passa sopra tutte queste cose assai rapidamente». A questi «Pensieri» opposi nel fascicolo di febbraio del *Museum* alcune «Osservazioni», che erano appunto state pubblicate, quando la mia amica giunse a Berlino. Voglio ora qui riportare alcune parole di Emilia, perchè si veda come fin da principio fu irreprensibile il contegno di questa donna sì eccellente di mente e di cuore.

Berlino, 25 marzo 1783.

..... Lui stesso, il vecchio Fritz, non l'ho ancora potuto salutare a nome di Lei, perchè è a Potsdam, e io non sono ancora stato colà ..... Ma Mendelssohn, il mio caro Mendelssonh, lo vidi ieri. E proprio come me l'immaginavo; irresistibilmente simpatico per la bontà sempre affascinante del cuore e per la splendida chiarezza di mente. Abbiamo parlato molto di Lessing e di Lei. Il busto non dissomigliante di Lessing fu la prima cosa che mi diede nell'occhio entrando. Il fratello ha scritto, che quanto prima si devono pubblicare le Storie dei Vangeli (*Geschichte der Evangelien*), a cui anche il nostro defunto amico dava qualche importanza. Mendelssohn non ha ancora potuto ricuperare il suo carteggio con Lessing; ma il fratello ha promesso di mandargli al più presto un pacco di scritti, fra i quali vi sarà anche questo carteggio. E allora Mendellsohn promette di mantenere la parola riguardo all'opera: «Qualcosa sul carattere di Lessing» (*Etwas über Lessing Charakter*). Il cielo gli dia salute e chiarezza di mente, così potremo pur leggere una volta qualcosa sul nostro amico, che sia degno di lui.

Verso di Lei, caro Jacobi, Mendelssohn è veramente ben disposto, ed è soddisfatto delle Sue osservazioni contro i Pensieri di parecchi... X. ed io abbiamo contribuito per quanto stava in noi a fargli conoscere ancor meglio Lei, e era possibile; poichè Loro due meritano certamente di conoscersi, come sono. Ah! se Ella potesse esser qui presente! — Devo finire in fretta. Ella sa come càpita in viaggio.

(1) Ecco il brano della mia lettera ad Emilia, intera e senza la mutazione anche solo di una sillaba.

Pempelfort, 21 luglio 1785.

..... mi rincrebbe assai di non poter rispondere alla Sua lettera di Berlino. La ricevetti più tardi di quel che dovevo, perchè passò per Schwelm, invece che per Wesel, e dovevo temere, che Ella non avrebbe più ricevuto la mia risposta, se

sapevo di lui, fosse divenuto noto a parecchi. Ma che egli stesso su ciò non si fosse mai manifestato a Mendelssohn, apertamente, lo seppi nel modo seguente.

Dopo aver promesso a Lessing, l'anno settantanove, una visita per l'estate seguente, in una lettera del primo giugno 1780 gli annunziai la mia prossima comparsa, e nello stesso tempo la invitai ad accompagnarmi in un viaggio, che avremmo fatto a Berlino. Riguardo al viaggio, Lessing rispose che ne avremmo parlato insieme a Wolfenbüttel (1).

Quando giunsi colà, vi furono seri ostacoli. Lessing mi voleva indurre ad andare a Berlino senza di lui e diventava ogni giorno più insistente. Il suo principale motivo era Mendelssohn, che era quello che stimava di più fra i suoi amici. Egli desiderava ardentemente, che io lo potessi conoscere personalmente. In tale colloquio, a un certo punto gli espressi la mia meraviglia, che un uomo di mente così chiara e retta come Mendelssohn, avesse potuto sostenere la

---

essa non partiva per la posta corrente. Per la posta corrente non potevo scriverle, perchè volevo parlarle di qualcosa assai importante — delle ultime opinioni del nostro Lessing, perchè, se Ella credesse bene, ne informasse Mendelssohn. — Forse Ella lo sa, e, se non lo sa, glielo confido qui fra le rose dell'amicizia, che Lessing negli ultimi suoi giorni fu uno spinoziano deciso. Potrebbe darsi che Lessing avessi manifestato a parecchi queste opinioni; e allora sarebbe necessario che Mendelssohn nella memoria che vuol comporre in suo onore, tacesse affatto su certi argomenti o almeno ne parlasse con somma prudenza. Forse il nostro Lessing si manifestò al suo caro Mendelssohn così chiaramente come a me; forse anche no, poichè da lungo tempo non gli aveva parlato, e assai mal volentieri scriveva lettere. Resti, mia cara, in suo arbitrio far sapere o no a Mendelssohn qualcosa di questo. Ma stavolta non posso scrivere più a lungo sull'argomento.

(1) Voglio pubblicare anche questa lettera:

Wolfenbüttel, 13 giugno 1780.

« In risposta alla Sua gradita lettera del primo corrente (che però ricevetti « solo il 12) non indugio un momento ad annunziarle, che tutto giugno, fino alla « metà di luglio, mi si potrà trovare a Wolfenbüttel, e che l'attendo con gran « desiderio a casa mia, dove Ella si compiacerà di fermarsi alcuni giorni.

« La materia dei nostri discorsi si sarebbe certamente offerta da sè. Pure mi « piacerebbe dare un'indicazione del punto di partenza migliore.....

« Non posso ancora stabilire, se mi sarà possibile far con Lei un nuovo viaggio. « Senza dubbio questo sarebbe il mio desiderio. Ma quello che desidero lo desi- « dero sentendo già prima tanta gioia, che per lo più la fortuna si crede dispen- « sata dall'incomodo di soddisfare il mio desiderio », ecc.

prova dell'esistenza di Dio dall'Idea con tanto zelo, come nella sua dissertazione sull'evidenza; e le giustificazioni di Lessing m'indussero addirittura a domandare, se egli non avesse mai sostenuto il suo sistema contro Mendelssohn. « Giammai », mi rispose Lessing..... « Solo una volta gli dissi « press'a poco quello per l'appunto, che a Lei fece impres- « sione dell'*Educazione del genere umano* (*Erziehung des Men- « schengeschlechts*, § 73). Non finimmo il discorso, e io la « lasciai lì ».

Dunque, da una parte la probabilità che parecchi fossero informati dello spinozismo di Lessing, e dall'altra, la certezza che Mendelssohn non fosse venuto a saper niente di sicuro di ciò, m'indussero a fargliene un cenno [1].

La mia amica capì perfettamente la mia idea. La cosa le parve sommamente importante e scrisse subito a Mendelssohn per manifestargli quello che io le aveva rivelato.

Voglio qui inserire intera la risposta che su ciò ricevetti da Emilia.

Amburgo, 1° settembre 1783.

« Ho voluto aspettare, carissimo Jacobi, la risposta di « Mendelssohn prima di scriverle nuovamente. Eccola.

« Mendelssohn desidera sapere in modo preciso, come « Lessing abbia manifestato le opinioni di cui si tratta. Se « abbia detto con parole recise: io ritengo vero e fondato il « sistema dello Spinoza. E quale? Quello del *Tractatus Theo- « logico - Politicus*, o quello dei *Principia Philosophiae Car- « tesianae*; o quello che Lodovico Mayer pubblicò dopo la « morte dello Spinoza, a nome di lui? E se s'intende rife- « rirsi al sistema dello Spinoza noto universalmente come « ateistico, egli domanda ancora: se Lessing abbia am- « messo il sistema, nel senso che lo frantese Bayle, o come « fu spiegato meglio da altri. E aggiunge: Se Lessing era in

(1) Spero che non c'è bisogno di dire il motivo per cui, nonostante questa certezza, nella mia lettera ad Emilia del 21 luglio lasciai in dubbio se Mendelssoh fosse già informato quanto me.

« grado di risolversi così semplicemente, senza maggiori de-« terminazioni, per un sistema qualunque, in quel tempo non « era più in sè, o era in vena del suo umore singolare di af-« fermar qualcosa di paradossale, che in un'ora seria poi ri-« gettava di nuovo. Ma, continua Mendelssohn, forse Lessing « ha detto: Caro fratello! il tanto screditato Spinoza può bene « in diversi punti aver visto più di tutti gli strilloni, che « appetto a lui son divenuti degli eroi. Specialmente nella « sua *Etica* vi sono cose pregevoli, forse migliori, che in « parecchie morali ortodosse, o in parecchi compendi di filo-« sofia; il suo sistema non è così assurdo come si crede: « — ecco, questo lo tollera Mendelssohn.

« Egli conclude col desiderio, che Ella voglia aver la bontà « di riferirgli ampiamente e con precisione su questo, cioè: « che cosa, come e in qual occasione Lessing si sia manife-« stato su questo argomento; benchè egli (Mendelssohn) sia « fermamente persuaso, che Ella avrà tanto compreso per-« fettamente Lessing, come riflettuto su ogni circostanza di « un colloquio sì importante.

« Appena questo sarà fatto, Mendelssohn ne farà certo « menzione in ciò che ha forse ancora intenzione di scrivere « sul carattere di Lessing. Poichè, egli dice, anche il nome « del nostro amico migliore deve risplendere alla posterità « nè più nè meno di quel che egli si merita. Anche qui la « verità può soltanto vincere. Se le fondamenta di questo « nome sono deboli, servono per altro al trionfo della verità; « ma se sono pericolose, la buona signora provveda alla sua « difesa. Sopratutto, egli aggiunge, quando scrivo sul carat-« tere di Lessing, io mi pongo col pensiero un mezzo secolo « dopo, quando saranno cessate tutte le partigianerie e di-« menticate tutte le presenti nostre cavillazioni ».

« Ella vede, carissimo Jacobi, questo è l'effetto della no-« tizia da Lei comunicata, che io non potei tacere a Men-« delssohn, e che anche a Lei non potè rincrescere che fosse « fatta sapere di più. Poichè cosa avrebbe detto Lei una « volta che Mendelssohn fosse venuto fuori con ciò che in-« tende dire sul carattere di Lessing, e in quella sua opera

« non vi fosse stato niente di quelle cose importanti? Allora « Ella avrebbe dovuto rimproverarmi di aver servito male « la causa della verità (poichè infine essa è più importante « di quella del nostro amico). Del resto non è qui il caso « di dire quanto mi stia a cuore l'esito della Sua asser- « zione », ecc.

Io non ebbi la minima difficoltà a seguire quest' invito, e il quattro novembre spedii a Mendelssohn la seguente lettera aperta, in un plico indirizzato alla mia amica (1). Affinchè la lettera conservi la sua autenticità, la voglio inserire qui dalla prima riga all'ultima.

Pempelfort presso Düsseldorf, 4 novembre 1783.

Ella desidera sapere da me con maggior precisione di certe opinioni che in una lettera a Elisa Reimarus attribuisco al defunto Lessing, e il meglio mi pare rivolgermi direttamente a Lei con quelle informazioni che son capace di dare al riguardo.

Spetta all'argomento, almeno all'esposizione di esso, che io premetta alcune notizie che mi riguardano. E così mentre mi farò conoscere un po' più da vicino a Lei, acquisterò

(1) Nel trasmettergliela scrissi ad Emilia la lettera seguente:

4 novembre 1783.

..... qui acclusa quella di cui a mio dispetto fui così a lungo debitore. Ella non avrà che dire, se la mia lettera è diretta proprio a Mendelssohn; e Mendelssohn non se l'avrà a male, se non gli ho scritto tutto di mia mano. La lascio a scusarmene presso di lui.

Mi faccia sapere, se Ella può, colla posta di lunedì, che Ella ha ricevuto e spedito il plico, e che cosa pensa del contenuto. M' informi poi, per quanto ne posso sapere, di quel che ne dice Mendelssohn. Non aspetto da lui i mille ringraziamenti per il mio disturbo, perchè il mio modo di vedere è alquanto differente dal suo.... Ma io sono rassegnato, una volta per tutte, a sopportare le conseguenze dell'apparenza del mio essere, e a mostrar questo sempre soltanto com'è. Forse a ciò si richiede coraggio e abnegazione, ma in compenso si ha quella pace interna, che non si può mai conseguire altrimenti.

anche maggior coraggio a dirle tutto liberamente, e forse dimenticherò quello che mi preoccupa e m'intimidisce.

Io andavo ancora vestito alla polacca ([1]), quando già cominciavo ad affannarmi per cose d'un altro mondo. In sugli otto o nove anni la mia profondità puerile di pensiero mi portava a certe singolari visioni (non so come chiamarle diversamente) che mi assediano tuttora ([2]). La brama di venire a una certezza riguardo alle speranze migliori dell'uomo crebbe cogli anni e diventò il filo principale a cui si dovevano rannodare le altre mie vicende. Il mio carattere originario e l'educazione ricevuta contribuirono a mantenermi in una giusta diffidenza di me stesso, e per lungo tempo solo in un desiderio tanto maggiore di far ciò che gli altri potevano. Andai a Ginevra, e là trovai uomini eminenti, che s'interessarono di me con amore generoso e con sincerità veramente paterna ([3]). Altri, che conobbi più tardi, di fama uguale, molti, di fama ancor maggiore, non mi procurarono i vantaggi, che avevo goduto da quelli; e infine dovetti lasciare più di uno di essi con rimpianto e pentimento del tempo perduto e delle forze sprecate. Queste prove, ed altre ancora, a poco a poco mi fecero ripiegare sempre più su me stesso; imparai a raccogliere le mie forze e a usarne con giudizio.

Se in ogni tempo furono solo pochi gli uomini che con intima serietà aspirassero alla verità; in compenso anche la verità a ciascuno di questi pochi si manifestò in qualche modo. Io scoprii questa traccia; la seguii fra i vivi e i morti; e quanto più guardai a lungo tanto più vidi addentro, che la vera profondità di pensiero ha una direzione comune, come nei corpi la gravitazione; ma questa direzione, poichè parte da punti diversi della periferia, non può formare linee parallele, nè tali che s'incrocino. Non così avviene coll'acu-

---

(1) Cioè, da fanciullo. [T.]

(2) V. l'appendice III.

(3) V. il *Dialogo sull'Idealismo e il Realismo*, nel volume secondo di questa raccolta (cioè, delle *Opere complete* del J.), p. 179 e sgg.

tezza di pensiero, che potrei paragonare alle corde del circolo e che spesso vien tenuta per profondità, perchè è profonda quanto alle relazioni e alla forma. In questo caso le linee s'intersecano come si vuole e a volte sono anche parallele. Una corda può esser tirata così vicino al diametro, che può esser presa per il diametro; ma essa s'interseca soltanto con una maggior quantità di raggi, senza cessare di esser una corda.

Mi perdoni, onorevolissimo signore, questa minutaglia di metafore. — Vengo a Lessing.

Io aveva sempre venerato quell'uomo grande, ma, dopo le sue controversie teologiche e dopo aver letto la *Parabola*, s'era fatto più vivo il desiderio di conoscerlo più da vicino. Volle la mia propizia fortuna, che il mio *Allwill*, lo interessasse, e dapprima per mezzo di viaggiatori mi mandò parecchie volte saluti, e infine nell'anno settantanove mi scrisse. Io gli risposi, che la primavera seguente avevo intenzione di far un viaggio, nel quale sarei passato per Wolfenbüttel, dove desideravo evocare in lui gli spiriti di parecchi filosofi, che non potevo far parlare di certe cose [1].

Il mio viaggio ebbe luogo, e il cinque luglio, al dopo pranzo, abbracciavo la prima volta Lessing.

Ancora nello stesso giorno parlammo di molte cose importanti; anche di persone morali ed immorali, ateiste, teiste e cristiane.

La mattina seguente Lessing venne nella mia camera, che io non avevo ancora finito alcune lettere, che avevo da scrivere. Gli diedi diverse cose della mia cartella, perchè intanto ingannasse il tempo. Nel restituirmele, mi domandò se non avessi più nulla che egli potesse leggere. « Sì, sì! » dissi (stavo per suggellare), « ecco ancora una poesia; — Ella ha

---

(1) Le parole precise della mia lettera, che adesso ho nuovamente e della quale non possedevo nessuna copia, sono: « Desidero indicibilmente quei giorni, anche « perchè vorrei evocare in Lei e far parlare gli spiriti di alcuni veggenti, che « non mi rispondono abbastanza ».

« dato tanti scandali; per una volta ne può ben anche pren-« dere uno... » (1).

Lessing (dopo aver letto la poesia e restituendomela): Non ho preso nessun scandalo; quest'argomento l'ho di prima mano già da un pezzo. — Io: — Ella conosce la poesia? — Lessing: — La poesia non l'ho mai letta, ma mi piace. — Io: — Nel suo genere, piace anche a me; altrimenti non gliel'avrei fatta vedere. — Lessing: — Io la penso diversamente... Il punto di vista, da cui la poesia parte, è il mio proprio punto di vista... I concetti ortodossi della divinità non sono più per me; io non li posso gustare. Ἓν καὶ πᾶν! Non conosco nient'altro. Anche questa poesia conduce là, e, devo riconoscerlo, essa mi piace molto. — Io: — Allora Ella converrebbe assai con Spinoza. — Lessing: — Se mi devo chiamare secondo qualcuno, non so nessun'altro. — Io: — Spinoza mi piace abbastanza: ma pure quale cattiva salvazione troviamo nel suo nome! — Lessing: — Sì! Se Ella vuole!... Eppure... Sa Lei qualcosa di meglio?

---

(1) PROMETEO.

GOETHE (*Aus meinem Leben*, P. III, p. 477).

Copri di nuvole il tuo cielo, o Giove, e come un ragazzo che scapezza cardi, esercitati contro le querce e le montagne! Devi lasciarmi stare la mia terra, e la mia casupola che non hai fatto tu, e il mio focolare, per la fiamma del quale tu m'invidii!

Sotto il sole non conosco niente di più meschino di voi, o dèi! Voi nutrite a stento di sacrifici e di fiato di preghiere la vostra maestà; e manchereste del necessario, se i fanciulli e i mendichi non fossero pazzi pieni di speranza.

Quand'ero fanciullo, non sapevo che partito prendere, volgevo l'occhio smarrito al sole, come se lassù vi fosse un orecchio che ascoltasse i miei lamenti, un cuore come il mio che compatisse gli oppressi!

Chi mi aiutò contro l'oltracotanza dei Titani, chi mi salvò dalla morte e dalla schiavitù?

Non facesti tutto ciò tu stesso, o santo cuore ardente? E ardevi giovane e buono, ingannato, in ringraziamento di salvezza a colui che lassù dormiva?

Io onorarti? Perchè? Hai tu mai lenito i dolori dell'oppresso? Non mi hanno fatto uomo il tempo onnipotente e il destino eterno, signori miei e tuoi?

Credevi forse che io dovessi odiare la vita, fuggire nei deserti, perchè non tutti i sogni fioriti maturassero?

Qui io me ne sto, plasmo uomini a mia immagine, una specie che mi somigli nel soffrire, nel piangere, nel godere e nel gioire, e nel non onorarti, come io non t'onoro!

Intanto era entrato il direttore dessaviese Wolke, e ci avviammo insieme alla biblioteca.

La mattina seguente, dopo colazione, ero tornato nella mia camera a vestirmi, e poco dopo mi raggiunse Lessing. [Io era seduto a farmi pettinare, e Lessing intanto, senza dir parola, s'era appoggiato a una tavola in fondo alla camera] (1). Appena fummo soli [e io mi fui messo a sedere dall'altra parte della tavola a cui Lessing era appoggiato,] egli cominciò: Son venuto a parlare con Lei del mio Ἓν καὶ πάν. Ieri Ella si spaventò. — Io: — Ella mi sorprese ed io mostrai la mia confusione. Non fu spavento. Veramente fu contro ogni mia supposizione trovare in Lei uno spinoziano o un panteista, e ancor più che Ella me l'avrebbe detto subito, e così chiaro e netto (2). Io ero venuto specialmente per aver aiuto da Lei contro lo Spinoza. — Lessing: — Dunque, Ella lo conosce [Spinoza]? — Io: — Credo di conoscerlo, come solo assai pochi possono averlo conosciuto. — Lessing: — Allora non c'è da aiutarla. Piuttosto diventi affatto suo amico. Non c'è nessun'altra filosofia, che la filosofia dello Spinoza. — Io: — Può esser vero. Poichè il determinista, se vuol esser conseguente, deve diventare fatalista: il resto poi vien da sè. — Lessing: — Vedo che c'intendiamo. Quindi sono tanto più curioso di sapere da Lei: quale Ella ritiene lo spirito dello spinozismo; intendo quello che era nello stesso Spinoza. — Io: — Esso certamente non è altro che l'antico: *a nihilo nihil fit*; che Spinoza esaminò secondo concetti più astratti, come i filosofi cabalisti ed altri prima di lui. Secondo questi concetti più astratti egli credette che con ogni nascere nell'infinito, con qualunque immagine o parola si cerchi di palliarlo, mediante qualunque mutazione in esso, si ponga qualcosa dal niente. Perciò egli rigettò ogni passaggio dall'infinito nel finito, e in genere tutte le *causae transitoriae, secundariae* o *remotae*; e in luogo dell'*ensoph* emanante ne pose uno soltanto immanente; una causa del mondo intrinseca, eternamente immutabile in sè,

(1) [Manca nella 3ª edizione].

(2) V. la mia *Difesa contro Mendelssohn*, pp. 72-74 e l'Appendice VII.

la quale presa con tutte le sue conseguenze fosse — una e medesima cosa (1).

Questa causa immanente, infinita, come tale, *explicite*, non ha nè intelletto nè volontà, perchè in conseguenza della sua unità trascendentale e della sua infinitezza universale ed assoluta, non può avere nessun oggetto del pensiero e del volere; ed una facoltà di produrre un concetto prima del concetto, o un concetto che sia prima del suo oggetto e sia la causa completa di se stesso, come pure una volontà che effettui il volere e si determini affatto da se stessa, sono prette assurdità...

..... L'obiezione, che è impossibile una serie infinita di effetti (non sono semplici effetti, perchè vi è sempre e dappertutto la causa immanente), contradice se stessa, perchè ogni serie, che non derivi dal niente, dev'essere assolutamente una serie infinita. E ne segue poi di nuovo, che siccome ogni concetto particolare deve derivare da un altro concetto particolare e riferirsi IMMEDIATAMENTE a un oggetto realmente esistente, nella causa prima, che è natura infinita, non si possono trovare nè pensieri particolari nè particolari determinazioni della volontà, — ma soltanto la interna, prima ed universale materia originaria di essi... La causa prima non può agire secondo intenzioni o cause finali, come essa stessa non esiste in forza di una certa intenzione o causa finale; non può aver da fare qualcosa per un motivo iniziale o per uno scopo finale, come in essa stessa non vi è un cominciamento o un fine... Ma in sostanza quello che chiamiamo séguito o durata è semplice illusione; poichè, siccome l'effetto reale è identico colla sua causa reale completa, e diverso da questa solo secondo la rappresentazione, così il

(1) Io vado avanti in questa esposizione, e per non dilungarmi troppo, abbrevio quanto posso, senza scrivere le digressioni. Quello che qui segue immediatamente, fu riportato, perchè Lessing lo ricordò come il luogo più oscuro dello Spinoza, e così l'aveva anche trovato Leibniz e non l'aveva compreso bene (*Theod.*, § 173). Faccio quest'osservazione una volta per sempre; e non la ripeterò più in séguito, dove mi prendo simili arbitrii. (N. d. 1a ediz.)

séguito e la durata, secondo la verità, devono essere soltanto un certo modo d'intuire il molteplice nell'infinito (1).

Lessing:.... Dunque, nel nostro credo non dissentiremo. — Io: — Non vogliamo dissentire in nessun caso. Ma il mio credo non è nello Spinoza. Io credo una causa intelligente e personale del mondo. — Lessing: — Oh, tanto meglio! Allora devo sentire qualcosa di affatto nuovo (2). — Io: — Non se ne rallegri troppo. Io mi aiuto con un salto mortale dalla cosa, ed Ella non suole appunto provare un gusto speciale a buttarsi a capofitto. — Lessing: — Non dica questo, se anche non senta il bisogno d'imitarla. Ed Ella sarà già ritornata in piedi. Dunque: se non è un segreto, io voglio che mi sia dichiarato. — Io: — Ella può sempre scoprire la gherminella. Tutto l'affare consiste in questo: che io dal fatalismo concludo immediatamente contro il fatalismo e tutto ciò che vi è connesso. Se vi sono soltanto cause efficienti e nessuna causa finale, nella natura la facoltà pensante è solo spettatrice; suo unico ufficio è di accompagnare il meccanismo delle forze efficienti. La conversazione, che adesso facciamo, è solo un contatto dei nostri corpi; e tutto il contenuto di questa conversazione, risolto nei suoi elementi, è estensione, movimento e grado di velocità, unitamente ai loro concetti e ai concetti di questi concetti. L'inventore dell'orologio in realtà non lo inventò; vide solo il risultare di esso da forze che si sviluppano cecamente. Così Raffaello, quando ideò la *Scuola d'Atene*; e Lessing quando compose il suo *Nathan*. Lo stesso si dica di tutte le filosofie, le arti, le forme di governo e le guerre per terra e per mare; insomma, di tutto il possibile. Poichè anche gli affetti e le passioni non agiscono in quanto sono sensazioni e pensieri; o meglio: — in quanto contengono sensazioni e pensieri. Noi crediamo solo di agire per ira, amore, grandezza d'animo, o per proposito ragionevole. Mera illusione! In tutti questi casi quello che ci muove è in realtà un qualcosa che non sa niente

(1) V. l'Appendice VII.
(2) V. l'Appendice IV.

di tutto ciò, e che, in quanto non sa, è assolutamente privo di sensazione e di pensiero. Ma questi, la sensazione e il pensiero, sono soltanto i concetti di estensione, movimento, ei gradi della velocità, ecc. Ora se alcuno può ammettere questo, io non ne so confutare l'opinione. Ma chi non lo può ammettere dev'essere agli antipodi dello Spinoza ([1]). — Lessing: — Vedo, che Ella vorrebbe libera la Sua volontà: io non desidero libera volontà. Sopratutto non mi spaventa affatto quello che Ella ha detto. Appartiene agli umani pregiudizi considerare il pensiero come ciò che è primo e principale e voler derivare tutto da esso; mentre tutto, le rappresentazioni comprese, dipende da principii più alti. L'estensione, il movimento, il pensiero si fondano evidentemente in una forza superiore, che è ancora ben lungi dall'esserne esaurita. Essa dev'essere infinitamente più eccellente di questo o quell'effetto; e così può anche esservi per essa una specie di godimento, che non solo supera ogni concetto, ma è totalmente fuori del concetto. Se noi non possiamo pensar niente di essa, ciò non toglie la sua possibilità ([2]). — Io: — Ella va più in là di Spinoza; per costui, la conoscenza era prima di tutto. — Lessing: — Per l'uomo! Ma egli era ben lontano dal trattare il nostro misero modo di agire secondo fini, di spacciarlo per il metodo migliore, e di porre il pensiero avanti tutto. — Io: — In Spinoza la conoscenza è la parte migliore di tutte le nature finite; perchè è quella parte, per cui ogni natura finita va oltre il suo finito. In certo modo si potrebbe dire che anch'egli abbia attribuito a ogni essere due anime: una che si riferisce solo alla cosa particolare presente, e un'altra che si riferisce al tutto ([3]).

---

(1) Cfr. la trattazione sull'inseparabilità del concetto della libertà e della provvidenza dal concetto della ragione (*Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freyheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft*), nel volume secondo delle *Opere*, p. 311.

(2) V. l'APPENDICE V.

(3) Quantunque solo mediante questo corpo, il quale non può essere un individuo assoluto (poichè un individuo assoluto è altrettanto impossibile, come un assoluto individuo. *Determinatio est negatio*: in *Opp. Posth.*, p. 558); ma deve contenere

A questa seconda anima dà anche l'immortalità. Ma, quanto alla sostanza unica e infinita dello Spinoza, essa, per sè sola e fuori delle cose particolari, non ha esistenza propria o particolare. Se per la sua unità (per così esprimermi) avesse una realtà propria, particolare, individuale; se avesse personalità e vita, allora la conoscenza sarebbe anche in essa la parte migliore. — Lessing: — Bene. Ma allora secondo quali rappresentazioni ammette Lei la Sua divinità personale extramondana? Forse secondo le rappresentazioni del Leibniz? Io dubito che anche questi in cuor suo fosse uno spinoziano. — Io: — Parla Lei sul serio? — Lessing: — Ne dubita Lei sul serio? I concetti leibniziani della verità erano tali, che egli non poteva sopportare che le si ponessero limiti troppo stretti. Da questo modo di pensare sono derivate molte delle sue asserzioni, e spesso, colla maggiore acutezza, è assai difficile scoprire la sua particolare opinione. Appunto perciò io lo apprezzo tanto, cioè per questo modo eccellente di pensare, e non per questa o quella sua opinione, che pareva soltanto che avesse, o avrà anche avuto realmente. — Io: — Benissimo. Leibniz vorrebbe «fare scattare la scintilla da tutti i ciottoli» [1]. Ma di una certa opinione, dello spinozianismo, Ella diceva che Leibniz in cuor suo vi sia stato inclinato. — Lessing: — Ricorda Lei un luogo di Leibniz, dove si dice di Dio, che esso si trova in un'espansione e contrazione incessante: questo sarebbe la creazione e la persistenza del mondo? — Io: — So delle sue fulgurazioni, ma questo luogo non lo conosco. — Lessing: — Lo voglio trovare, e allora Ella mi dirà che cosa poteva o doveva pensare in ciò un uomo come Leibniz [2]. — Io: — Mi mostri questo luogo. Ma prima Le devo dire, che al ricor-

---

le proprietà e le qualità universali e immutabili, la natura e il concetto dell'infinito. Con questa distinzione si ha una delle chiavi principali del sistema dello Spinoza, senza la quale in esso si trova solo errore e contradizione. (Nota della prima ediz.)

(1) Lessing, *Beiträge*, I, p. 216.

(2) La spiegazione di questo enigma il lettore la trova ora nell'Appendice VII. (N. d. 2ª ediz.)

dare tanti altri luoghi di Leibniz, tante sue lettere, trattazioni, la sua *Teodicea* e i *Nouveaux Essais*, e in genere la sua carriera filosofica — per me è fuori d'ipotesi, che quest'uomo non abbia dovuto credere una causa del mondo sopramondana, ma solo intramondana. — Lessing: — Da questo lato io devo credere a Lei. Ella avrà anche il sopravvento; e confesso che ho detto un po' troppo. Intanto rimane sempre strano il luogo che io dico, e parecchi altri ancora. Ma, per non dimenticarcene, secondo quali rappresentazioni crede Lei il contrario dello spinozismo? Trova, che i principii del Leibniz gli siano esiziali? — Io: — Come potrei colla ferma convinzione che il determinista coerente non si distingue dal fatalista?... Le monadi, coi loro *vincula*, mi lasciano inconcepibili come prima l'estensione e il pensiero, in generale la realtà; e io allora non so più risolvermi nè pel sì nè pel no... Del resto, non conosco nessun sistema, che sia così d'accordo collo spinozismo come quello del Leibniz; ed è difficile dire quale dei due autori si burlava più di noi e di se stesso: quantunque con tutto il rispetto!... Mendelssohn ha dimostrato chiaramente che nello Spinoza vi è l'*harmonia praestabilita*. Già soltanto da questo segue che Spinoza deve contenere ancora molto più delle dottrine fondamentali di Leibniz, o Leibniz e Spinoza (al quale egli difficilmente avrebbe appiccato la dottrina di Wolf (1)) non sarebbero state le menti coerenti, che pure incontrastabilmente furono. Io son capace di svolgere dallo Spinoza l'intera dottrina del Leibniz sull'anima... In fondo tutti e due hanno anche la stessa dottrina della libertà, e solo un'illusione distingue le loro teorie. Se Spinoza (*Epist.*, LXII, *Opp. Posth.*, pp. 584 e 585) spiega il nostro sentimento della libertà mediante l'esempio di un sasso che pensasse e sapesse di sforzarsi, quanto può a continuare il suo moto: Leibniz lo spiega (*Theod.*, § 50) coll'esempio di un ago magnetico che avesse voglia di muoversi verso il nord, e credesse muoversi indipendentemente da altra causa, e intanto non s'accorgesse del movimento impercettibile della materia

(1) V. MENDELSSOHN, *Philosoph. Schriften, das 3te Gespräch*, in fine.

magnetica (1). ..... Leibniz spiega le cause finali mediante un *appetitus*, un *conatus immanens (conscientia sui praeditus)*. Così appunto Spinoza, che in questo senso le poteva ammettere perfettamente; e presso il quale, come presso Leibniz, la rappresentazione dell'esterno e l'appetito costituiscono l'essenza dell'anima. Insomma, se si penetra nell'intima della cosa, si trova, che tanto presso Leibniz come presso Spinoza ogni causa finale suppone una causa efficiente... Il pensiero non è la sorgente della sostanza; ma la sostanza è la sorgente del pensiero. Dunque, prima del pensiero si deve ammettere qualcosa di non pensante, come il primo; qualcosa che deve esser pensato come il primo, benchè non proprio nella realtà, pure secondo la rappresentazione, l'essenza, la natura interna. Perciò abbastanza schiettamente Leibniz chiamò le anime *des automates spirituels* (2). Ma (parlo qui nel senso profondissimo e perfettissimo del Leibniz, per quanto io lo comprendo) come il principio di tutte le anime possa per sè esistere ed agire...; come lo spirito possa essere prima della materia; il pensiero prima dell'oggetto: questo gran nodo ch'egli avrebbe dovuto sciogliere per aiutarci veramente nel nostro bisogno, lo lasciò imbrogliato com'era... — Lessing: — Io non Le do tregua; Ella deve porre in chiaro

---

(1) *Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sunt conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari*, dice Spinoza nella stessa lettera 63ª.

A Spinoza non mancava affatto il concetto dell'espediente con cui i deterministi credono di evitare il fatalismo. Esso pareva a lui sì poco filosofico che gli preferiva perfino l'*arbitrium indifferentiae* o la *voluntas aequilibrii*. Si veda fra l'altro nella I parte dell'*Ethica* la conclusione dello scol. 2° della prop. 33ª. Inoltre nella III parte lo scol. della prop. 9ª e specialmente la prefazione alla IV parte. (N. d. 1ª ediz.)

(2) La stessa denominazione si trova anche nello Spinoza, però non nella sua *Etica*, ma nel frammento: *De Intellectus Emendatione*. Il brano merita di essere riferito. *At ideam veram semplicem esse ostendimus, aut ex semplicibus compositam, et quae ostendit, quomodo, et cur aliquid sit, aut factum sit, et quod ipsius effectus obiectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius obiecti; id quod idem est, veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus; nisi quod nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem, et quasi aliquod automa spirituale.* (*Opp. Posth.*, p. 384). Non mi è ignota, la derivazione della parola αὐτόματον, e quello che ne dice Bilfinger. (N. d. 1ª ediz.)

questo parallelismo [1]. Ma la gente parla sempre di Spinoza, come di un cane morto... — Io: — Essi parlerebbero così di lui prima e dopo. Per comprendere lo Spinoza, si richiede uno sforzo di mente troppo lungo e troppo pertinace. E non l'ha compreso colui, al quale rimane oscura una sola riga dell'*Ethica*; colui il quale non comprende come quest'uomo grande potesse avere della sua filosofia la convinzione sicura ed intima, che egli manifesta sì spesso e sì espressamente. Ancora alla fine dei suoi giorni scrisse . . . . . *non praesumo, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio* [2]. Pochi possono aver gustato una tale pace dello spirito, un tale cielo nell'intelletto, quale si procurò questa mente chiara e limpida. — Lessing: — Ed Ella, o Jacobi, non è affatto spinoziano! — Io: — No, parola d'onore! — Lessing: — Parola d'onore; allora Ella, colla Sua filosofia, deve volgere le spalle a ogni filosofia. — Io: — Perchè volgere le spalle a ogni filosofia? — Lessing: — Orsù, Ella così è un perfetto scettico. — Io: — Al contrario; io mi scosto da una filosofia che rende necessario il perfetto scetticismo. — Lessing: — E allora dove va? — Io: — Verso la luce, della quale Spinoza dice che illumina se stessa e anche l'oscurità. A me piace lo Spinoza, perchè, più di qualunque altro filosofo, mi ha portato alla perfetta convinzione, che certe cose non si possono spiegare: cose davanti a cui non si possono chiudere gli occhi, ma che bisogna prendere come si trovano. Non ho nessun concetto che mi sia più intimo di quello delle cause finali; nessuna convinzione più viva di questa, che io faccio quel che penso, invece che io debba soltanto pensare quel che faccio. Veramente con ciò io devo ammettere un'origine del pensiero e del-

(1) V. l'APPENDICE VI.

(2) Nella sua lettera ad Alberto Burgh. Egli aggiunge: *Quomodo autem id sciam, si roges, respondebo, eodem modo, ac tu scis tres angulos Trianguli aequales esse duobus rectis, et hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum nec spiritus immundos somniat, qui nobis ideas falsas inspirant veris similes: est enim verum index sui et falsi.* — Spinoza faceva una grande distinzione fra esser certo e non dubitare. (N. d. 1ª ediz.)

l'azione, che mi rimane affatto inesplicabile. Ma se io voglio assolutamente spiegarla, devo riuscire al secondo principio, che, preso in tutta la sua estensione e applicato ai casi particolari, può appena esser tollerato da una mente umana. — Lessing: — Ella si esprime risolutamente quasi come il decreto della Dieta di Asburgo; ma io rimango un luterano sincero e ritengo «l'errore e la bestemmia più bestiale che umana, che non vi è libero arbitrio»: al quale errore nondimeno si sapeva adattare anche la mente chiara e limpida del suo Spinoza. — Io: — Spinoza dovette anche torturarsi non poco, per nascondere il suo fatalismo nell'applicazione di esso all'operare dell'uomo, specialmente nella sua parte quarta e nella quinta, dove potrei dire che qua e là egli degenera sino in sofista. Ed era già questo che affermavo: che anche la mente più grande, se vuole spiegare assolutamente tutto, conciliare una cosa coll'altra secondo concetti chiari, e del resto non ammettere niente, deve finire in cose assurde. — Lessing: — E chi non vuole spiegare? — Io: — Chi non vuole spiegare ciò che è incomprensibile, ma vuole sapere il limite dove esso comincia, e conoscere solo che vi è: questi io credo che acquisti in sè lo spazio maggiore per la genuina verità umana. — Lessing: — Parole, caro Jacobi; parole! Il limite, che Ella vuole porre, non si può determinare. E d'altronde Ella dà libero campo alle fantasticherie, all'assurdo, all'oscurità. — Io: — Io credo, che quel limite si dovrebbe determinare. Io non ne voglio porre, ma trovare solo il già posto, e lasciarlo stare. E riguardo all'assurdo, alle fantasticherie, alla cecità..... — Lessing: — Esse allignano dovunque dominano idee confuse. — Io: — Più ancora dove dominano idee fittizie. Anche la fede più cieca, più assurda, se non più sciocca, ha là il suo alto trono. Poichè chi si è affezionato una volta a certe spiegazioni, ammette cecamente ogni conclusione che ne derivi secondo un ragionamento che egli non può infirmare, fosse pure il dover andare col capo all'ingiù [1]

(1) V. l'Appendice VII.

..... A mio giudizio è il più gran merito del filosofo scoprire l'esistenza e rivelarla... La spiegazione gli è mezzo, via allo scopo, — prossimo — non mai ultimo scopo. Il suo scopo ultimo è quello che non si può spiegare: l'insolubile, l'immediato, il semplice.

..... La voglia illimitata di spiegare ci fa cercare il comune con tanto ardore, che perciò non teniamo più conto del diverso; vogliamo sempre soltanto connettere, mentre spesso sarebbe incomparabilmente più utile separare.

..... Anche, mentre soltanto mettiamo insieme e congiungiamo insieme quello che è spiegabile nelle cose, ne risulta una certa luce nell'anima, che l'abbaglia più che l'illumini. Noi allora sacrifichiamo ciò che Spinoza, profondo e sublime, chiama — la conoscenza di genere superiore alla conoscenza di genere inferiore; noi chiudiamo l'occhio dell'anima, con cui essa vede Dio e se stessa, per guardare con minore distrazione solo cogli occhi del corpo [1].

Lessing: — Bene, molto bene! Io posso anche far uso di tutto ciò; ma non posso farne lo stesso. Sopratutto non mi dispiace il suo salto mortale; e comprendo come un uomo di testa [robusta] possa buttarsi a testa all'ingiù a questo modo, per muoversi dal luogo. Mi pigli con sè, se è possibile. — Io: — Se Ella viene al posto elastico che mi fa balzar su, la cosa si fa da sè. — Lessing: — Anche perciò si richiederebbe già un salto che io non posso più pretendere dalle mie gambe vecchie e dalla mia testa pesante.

(1) Proprio mentre rivedo questo foglio, trovo in un articolo magistrale (di Goethe, *Deutsches Merkur*, febbraio 1789, p. 127) un brano, che voglio qui inserire a conferma di ciò che ho detto sopra. « Mi pare, che le cose, alla cognizione delle « quali possiamo giungere, dovremmo sempre piuttosto osservarle in ciò che si « differenziano, che in ciò che si somigliano. Il distinguere è più difficile, più « arduo che trovare il somigliante, e gli oggetti, se si sono distinti bene, si con- « ciliano poi naturalmente. Se si comincia a vedere le cose uguali o simili, facil- « mente, per amore della propria ipotesi o del proprio modo di vedere, si corre pe- « ricolo di non scorgere le determinazioni, mediante le quali le cose si distinguono « assai le une dalle altre ».

A questo dialogo di cui qui ho pubblicato solo l'essenziale, seguirono altri, che, per più di una via, ci ricondussero agli stessi argomenti.

Una volta Lessing disse con un mezzo sorriso, che forse egli stesso era l'essenza prima, e che in quel momento era nello stato di contrazione estrema. — Io lo pregai per la mia esistenza. — Egli rispose, che non era certamente questa la sua intenzione, e si spiegò in un modo che mi fece ricordare Enrico Moore e F. Marc. von Helmont (*philosophus per unum in quo omnia*). Lessing si spiegò ancora più chiaramente; ma pure in modo, che, in mancanza d'altro, lo potei nuovamente far sospetto di cabbalismo. Questo lo esilarò non poco, ed io colsi l'occasione per parlare in favore della cabbala, nel senso proprio, dal punto di vista, che è impossibile in sè e per sè ricavare l'infinito dal finito, che si manifesta a noi, quindi comprendere la loro relazione reciproca ed esprimerla mediante una formola. Perciò, se si volesse dir qualcosa a questo riguardo, si dovrebbe parlare per rivelazione. Lessing persistè in questo: che egli voleva che tutto gli fosse esplicato in modo naturale, ed io: che non vi poteva essere una filosofia naturale del soprannaturale, e che pure evidentemente tutti e due (naturale e soprannaturale) esistevano [1].

Quando Lessing si voleva rappresentare una divinità personale, la concepiva come l'anima del tutto; e l'intero lo concepiva secondo l'analogia con un corpo organico. Quest'anima dell'intero, sarebbe dunque, come sono tutte le altre anime, secondo tutti i sistemi possibili, IN QUANTO ANIMA, solo effetto [2]. Ma il contenuto organico di essa non

(1) V. l'APPENDICE VII.

(2) Anche secondo il sistema del Leibniz. — L'entelechia diventa spirito solo mediante il corpo (o il concetto del corpo). (Nota della prima ediz.) — La verità di questa proposizione espressa alquanto difficilmente, è dimostrata nel mio scritto a Mendelssohn del 21 aprile 1785, e spiegata anche più ampiamente nel dialogo *Sull'idealismo e realismo*. Lo Hansch racconta di Leibniz, che una volta questi, sorbendo il caffè, gli aveva detto, che nella tazza di caffè caldo che prendeva in quel

potrebbe esser concepito così secondo l'analogia colle parti organiche di questo contenuto, da poter essere in relazione con niente che esista fuori di esso, e da poter prendere da esso e restituire ad esso. Dunque, per conservarsi in vita, questo contenuto dovrebbe, di quando in quando, ritornare in certo modo in se stesso; riunire in sè colla vita la morte e la resurrezione. Ma si potrebbero fare diverse rappresentazioni dell'economia interna di un tale essere.

Lessing era assai affezionato a quest'idea, e ora per ischerzo, ora sul serio, l'applicava a casi di ogni genere. — Presso il Gleim in Halberstadt (dove Lessing mi aveva accompagnato durante la mia seconda visita a lui) mentre eravamo a tavola, improvvisamente cadde la pioggia, e al Gleim rincrebbe che noi fossimo a tavola in giardino. Allora Lessing, che sedeva accanto a me, disse: — Jacobi, Ella sa, forse sono io che faccio

---

momento potevano benissimo esservi delle monadi che una volta vivessero come anime umane razionali. (HANSCH, *Leibn. Princ. Ph. demonstr.*, § 16, Sch. 3). Leibniz stesso scrisse a Des Bosses (*Opp.*, II, P. I, p. 283): « *Entelechia nova creari potest, etsi nulla nova pars massae creetur, quia etsi jam massa habeat unitates, tamen novas semper capit*, PLURIBUS ALIIS DOMINANTES : *ut si fingas Deum ex massa quoad totum non organica, v. g. ex rudi saxo, facere corpus organicum, eique suam animam praeficere* ». — E in un'altra lettera allo stesso Des Bosses (ivi, p. 269): « *Finge animal se habere ut guttam olei, et animam ut punctum aliquod in gutta. Si jam divellatur gutta in partes, cum quaevis pars rursus in guttam globosam abeat, punctum illud existet in aliqua guttarum novarum. Eodem modo anima permanebit in ea parte, in qua anima manet, et quae ipsi animae maxime convenit. Et uti natura liquidi in alio fluido affectat rotunditatem, ita natura materiae a sapientissimo auctore constructae, semper affectat ordinem, seu organizationem. Hinc neque animae neque animalia destrui possunt; etsi possint diminui, atque obvolvi, ut vita eorum nobis non appareat* ». — Nè la narrazione di Hansch, e nemmeno i brani di Leibniz stanno qui a dimostrazione; poichè ho già dato la dimostrazione completa ai luoghi indicati: essi devono soltanto ricordare quello che là è detto e provato con luoghi PERENTORII.

Sul testo [relativo] a questa nota Herder nel suo *Dio* diede un giudizio, di cui devo ancora dire poche parole.

« Consideri, dice Teofrone (p. 175 della prima ediz.) le conseguenze mostruose « di un'immagine sofistica: Dio, l'anima del tutto, è un effetto; nient'altro che un « effetto del mondo, tutte le altre anime, secondo tutti i sistemi possibili, in quanto « anime sono solo effetti. Probabilmente solo effetti della connessione, senza qual- « cosa che connetta », ecc.

Dio, l'anima del tutto — NIENT'ALTRO che un effetto del mondo? Le anime — VERISIMILMENTE SOLO EFFETTI DELLA CONNESSIONE SENZA QUALCOSA CHE CONNETTA? Dove ha letto questo Herder? — Io rimando al mio scritto a Mendels-

questo (1). — Io risposi: — Oppure io. — Gleim ci guardò un po' meravigliato, ma senza domandar più che tanto.

Lessing non poteva tollerare l'idea di un essere personale assolutamente infinito, nel godimento immutabile della sua somma perfezione. Egli connetteva con esso tale un' idea di noia infinita, che gli era di angoscia e di affanno.

Non riteneva inverosimile una durata dell' uomo dopo morte, congiunta colla personalità. Egli mi diceva di aver trovato nel Bonnet, che allora appunto stava leggendo, idee su quest'argomento, che convenivano molto colle sue e in genere col suo sistema. Il filo del discorso e la mia perfetta conoscenza di Bonnet (di cui prima sapevo quasi a memoria tutte le opere) furono il motivo per cui non domandai di più a questo riguardo: e siccome non avevo più nè oscurità nè

sohn del 21 aprile 1785, in cui l'argomento è sufficientemente spiegato. Anche Mendelssohn credeva di aver letto che Lessing fa le entelechie del Leibniz semplici effetti del corpo. Io gli mostrai il suo errore, ed avevo aggiunto quello che segue: « Questo » (cioè, che l'entelechia del Leibniz sia semplicemente effetto del corpo; come dovrei aver detto nella nota che Mendelssohn pose nel testo) « non potrei averlo detto nè in sogno nè durante la febbre; tanto meno « l'asserii sano e desto, per iscritto ». Un celebre dotto a cui aveva mandato una copia del mio saggio, mi consigliò di togliere queste ultime righe, in cui si poteva trovare qualcosa di offensivo per Mendelssohn, il che io feci anche nella pubblicazione. Herder seppe di questo buon consiglio, e probabilmente aveva letto più di una volta lo scritto a Mendelssohn del 21 aprile. Com'era dunque possibile che egli potesse nuovamente attribuire a Lessing e a me un'opinione assurda, contro la quale mi ero espresso così chiaramente?

Vorrei sapere, come Herder volesse immaginare un'anima — NON IN QUANTO SOSTANZA, non in quanto forza pensante in genere — ma semplicemente in quanto l'anima di un certo corpo determinato, in quanto la esclusiva e SEMPLICE RAPPRESENTAZIONE di esso, se non come un effetto della forma certa, determinata, esclusiva, la rappresentazione della quale solamente, IN TANTO, costituisce la sua essenza. Veramente questo pensiero di Lessing è estremamente astratto: ma esso doveva esser espresso così nettamente per aver senso ed applicazione nella connessione in cui entra.

Herder crede in genere pericolosa l'immagine di un'anima del mondo, il che in qualche modo potrebbe sorprendere, poichè il suo miglioramento dello spinozismo riesce a ciò: a mutare il Dio di questo sistema in un'anima del mondo. Ma sembra solo che tema che quest'immagine o parola possa indurre a sognare una divinità personale. (V. HERDER, *Gott*, pp. 174-177).

(1) Nel senso in cui si dice: Io digerisco, io faccio buono o cattivo sangue, ecc.

dubbii sul sistema di Lessing; così anche dopo non riscontrai mai il Bonnet a questo proposito, finchè non mi v'indusse oggi l'occasione presente. L'opera del Bonnet, che Lessing stava allora leggendo, non è certamente altra che la *Palingenesi*, senza dubbio a Lei nota; e la sezione VII della I parte in relazione col capitolo XIII della sezione IV della *Contemplation de la nature*, a cui Bonnet là si riferisce, conterrà probabilmente le idee, che Lessing aveva. Mi fece impressione un brano (p. 246 della prima edizione originale), dove Bonnet dice: « Si penserebbe dunque che l'universo sia meno armonico, per così dire meno organico, di un animale? » (1).

Il giorno che lasciai Lessing per proseguire il mio viaggio ad Amburgo, si parlò ancora molto e seriamente su tutti questi argomenti. Noi eravamo assai poco discordi nella nostra filosofia e discordavamo solo nella fede. Del filosofo Hemsterhuis, di cui egli, oltre alla lettera sulla scultura, non conosceva niente, diedi a Lessing tre opere: *Lettre sur l'homme et ses rapports*, *Sophyle*, e *Aristée*. L'*Aristée*, che avevo solo ricevuto quando passai a Münster e non avevo ancora letto, glielo lasciai mal volentieri; ma il desiderio di Lessing era troppo grande (2).

---

(1) V. l'Estratto da Bruno, Appendice I.

(2) Lessing mi aveva accompagnato a Braunschweig, e avvenne che la sera ci separammo senza salutarci. Lessing mi scrisse un biglietto, che non mi raggiunse più, e che egli stesso mi consegnò quando ritornai. Siccome questo biglietto non è del tutto insignificante riguardo alla trama del mio racconto, e non è senza originalità, benchè affatto insignificante del resto, esso può qui avere il suo posto.

*Caro Jacobi,*

Non ho dovuto accomiatarmi da Lei a voce. Per iscritto non lo voglio fare. O che è lo stesso e mi risparmia la puerile antitesi: non lo devo fare.

Sarò spesso vicino a Lei col pensiero. E come si può infatti esser vicini altrimenti, che col pensiero?

Buon viaggio e ritorni sano e contento. Intanto voglio far tutto il possibile per viaggiare poi più oltre con Lei.

Il mio miglior saluto a Sua Sorella.

Il Suo — Lessing.

*Wolfenbüttel, 11 luglio 1780.*

Appunto di questo *Aristée* trovai Lessing al mio ritorno, tutto affascinato, sicchè si era risoluto a tradurlo. — Lessing disse che vi era manifesto lo spinozismo, e in una veste essoterica così bella, che anche la veste contribuiva allo sviluppo e alla spiegazione della dottrina contenuta. — Io assicurai, che Hemsterhuis, per quanto lo conoscevo (allora non lo conoscevo ancora personalmente), non era affatto spinoziano, e che me lo aveva anche confermato Diderot. —
— Legga il libro, — replicò Lessing, — e non ne dubiterà più. Nella lettera *Sur l'homme et ses rapports* lo spinozismo zoppica ancora un poco, e può essere che allora Hemsterhuis non conoscesse ancora interamente il suo spinozismo; ma adesso ne ha certissimamente un'idea chiara. —

Per non trovar paradossale questo giudizio, si dev'essere così addentro nello spinozismo, come era Lessing. Ciò che egli chiamava la veste essoterica dell'*Aristée*, può essere giustamente considerato un semplice svolgimento della dottrina del nesso indistruttibile, intrinseco ed eterno dell'infinito col finito; della forza universale (e in tanto) indeterminata colla forza determinata particolare; e dei necessariamente opposti nelle loro direzioni. Il resto dell'*Aristée* difficilmente qualcuno lo vorrà usare contro uno spinoziano. — Però qui devo attestare solennemente, che Hemsterhuis non è certamente spinoziano, ma è affatto contrario a questa dottrina nei suoi punti principali (1).

Allora Lessing non aveva ancora letto il saggio di Hemsterhuis *Sur les désirs*. Esso mi giunse in un pacco quando fui partito (2). Lessing mi scrisse, che la sua impaziente curiosità non gli aveva dato pace, finchè non ebbe aperto il pacco; e mi spedì a Cassel il resto che vi era contenuto. « Dello scritto (aggiunse), che mi fece un piacere non comune, Le dirò presto più ampiamente ».

---

(1) V. l'Appendice II, anche l'Appendice I.

(2) Durante il mio primo soggiorno a Wolfenbüttel, avevo dovuto far richiesta di questo scritto, per appagare il gran desiderio di Lessing.

Non molto prima della sua morte, il quattro dicembre, mi scrisse: « A proposito di *Woldemar*, mi viene in mente, che mi ero impegnato di comunicarle le mie idee sul « Sistema dell'amore » di Hemsterhuis. Ed Ella non crede quanto le mie idee siano strettamente connesse con questo sistema, che, a mio parere, in verità non chiarisce niente, e, per dirla cogli analisti, mi sembra soltanto che sia la sostituzione di una formola all'altra, per cui riesco a nuove confusioni piuttosto di avvicinarmi alla spiegazione. Ma sono io adesso in grado di scrivere quello che voglio? Nemmeno quello che devo », ecc. (1).

---

(1) Ecco l'intera lettera; forse una delle ultime che Lessing scrisse.

Wolfenbüttel, 4 dicembre 1780.

*Caro Jacobi*,

Langer, del quale ricevo in questo momento una lettera da Amsterdam, può averle detto che mi lasciò ch'ero in partenza per Amburgo. Là stetti tanto tempo quanto ebbi la speranza di riacquistare tra i miei antichi amici la salute e il buon umore perduti. Quanto tempo, non so più neanche. Veramente dovrei averla lasciata prima questa speranza. Ma chi lascia volentieri la speranza altrimenti che costretto? Finalmente, poco fa son ritornato. Di corpo, fino agli occhi, un po' meglio, senza dubbio; ma di spirito molto più indisposto. Indisposto a tutto ciò che richieda il più piccolo sforzo.

Non Le avrei già scritto molto prima? — Potesse Lei leggere così facilmente nel mio cuore, come io son capace di leggere nel Suo. Comprendo benissimo, che a Lei dovesse ripugnare di scrivermi ancora, dopo avermi già scritto ciò ** una volta.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

(Il brano che qui tralascio riguarda la mia posizione politica d'allora).

..... Anche non saprei che cosa non leggerei di Lei anzichè una giustificazione di Lei stessa. Un uomo come Lei per me non ha mai torto, quand'anche lo possa avere verso un mondo intero, nel quale non avrebbe dovuto ingerirsi.

Smetta, caro Jacobi, il Suo spirito camerale, si tranquilli e termini il Suo *Woldemar*.

A proposito di *Woldemar*, mi viene in mente, che mi ero impegnato di comunicarle la mie idee sul « Sistema dell'amore », di Hemsterhuis. Ed Ella non crede quanto tali idee siano strettamente connesse con questo Sistema, che, a mio parere, in verità non chiarisce niente, e, per dirla cogli analisti, mi sembra soltanto che sia la sostituzione di una formola all'altra, per cui riesco a nuove confusioni piuttosto di avvicinarmi alla spiegazione. — Ma sono io adesso in grado di scrivere quello che voglio? — Nemmeno quello che devo. — Poichè una cosa

Prima che le opinioni di Lessing mi fossero divenute note nel modo fin qua esposto, e colla ferma convinzione, che si fonda su PROVE; nella sua *Educazione del genere umano*, specialmente al § 73, mi riusciva qualcosa d'inconcepibile, che Lessing fosse un teista ortodosso. Vorrei sapere, se qualcuno si sappia spiegare questo passo altrimenti, che secondo le idee di Spinoza. Ma, secondo queste, il commento diventa assai facile. Il Dio dello Spinoza è il principio genuino della realtà in tutto il reale, dell'essere in ogni esistenza, affatto senza individualità e assolutamente infinito. L'unità di questo Dio si fonda sull'identità dell'indistinguibile e non esclude pertanto una sorta di pluralità (1). Ma, considerata semplicemente in quest'unità trascendentale, la divinità deve mancare affatto della realtà, la quale può solo trovarsi manifesta nel particolare determinato. Questa, la realtà, col suo concetto, si fonda dunque sulla natura naturata (il figlio dell'eternità); siccome quella, la possibilità, l'essenza, IL SOSTANZIALE DELL'INFINITO, col suo concetto, si fonda sulla *natura naturans* (il padre) (2).

---

devo pur ancora; devo pur ancora domandare se il T** è entrato definitivamente nel clero di Jülich e Berg. Io penso che sia Lei stessa che mi ha mandato il proclama, o come altrimenti vien chiamata quell'enormità. Dio! gl'indegni! Essi meriterebbero di esser di nuovo oppressi dal papato, e diventar schiavi di una crudele Inquisizione! Mi dica pure quello che sa di più particolare di questo passo, indegno di luterani (*).

Mi riverisca tutti i suoi, particolarmente quelli che conosco. Che la nostra inclinazione faccia ancor sempre differenza fra le persone che si son viste e quelle che non si sono viste; Ella sa bene che «non è una MIA scoperta». (Queste ultime parole appartengono a un brano di *Sur les désirs* di Hemsterhuis).

Al Suo signor Fratello, il quale passerà presto di qua, dica che il D** non è a casa, e che tutti gli alberghi qui, compreso il mio, sono chiusi per la peste.

(1) V. l'APPENDICE VII.

(2) Invito il lettore a non fermarsi a questo commento assai ristretto e perciò estremamente oscuro. Nelle lettere seguenti l'argomento apparirà abbastanza chiaro. (N. d. 1a ediz.)

(*) Nella seconda edizione, dopo l'errata-corrige, il J. pone questa nota: Nella revisione, nella lettera di Lessing a pp. 58-60 [quella surriferita], mi fece impressione l'aspro brano della fine. Il passo contro cui Lessing inveisce, fu un atto inconsiderato a cui fu ben lungi dall'aver parte tutto il clero. Quest'atto inconsiderato fu anche subito noto, e non ebbe la minima conseguenza.

Ciò che poco prima ho procurato di esporre dello spirito dello spinozismo, mi fa credere inutile qui una spiegazione più ampia.

Ella sa come me in quante differenti immagini questi stessi concetti, più o meno confusi, persistano negli uomini dalla più remota antichità. — « Senza dubbio il linguaggio qui è subordinato ai concetti » (1), come un concetto all'altro.

Che Lessing citasse spesso e con enfasi Ἕν καὶ Πάν, come la somma della sua teologia e della sua filosofia, molti lo possono attestare. All'occasione lo citava a voce e per iscritto, come il suo motto deciso. Così nella casa di campagna di Gleim, dopo un mio motto.

Quello che ho raccontato, non è la decima parte di ciò che avrei potuto raccontare, se mi avesse assistito abbastanza la memoria riguardo alla veste e all'espressione. Appunto per questo motivo, in ciò che effettivamente raccontai, introdussi, il più parcamente che potei, Lessing stesso a parlare. Non si può far a meno di perder la memoria del particolare, quando si parla insieme per giorni interi e di molte cose assai differenti. S'aggiunga ancor questo. Una volta che io seppi proprio di sicuro che Lessing non credeva una causa distinta dal mondo, ossia Lessing era uno spinoziano, — quello che egli diceva poi su ciò in questo o in quell'altro modo non mi faceva impressione più che altre cose. Non mi poteva venire in mente di voler ritenere le sue parole; e mi pareva assai facile a comprendere che Lessing fosse uno spinoziano. Se avesse affermato il contrario a cui tendeva il mio desiderio di sapere, molto probabilmente saprei ancora dar conto di ogni parola importante.

---

(1) *Erziehung des Menschengeschlechts*, § 73 in fine. — [Nella 3ª edizione è aggiunto: Cfr. TENNEMANN, *Gesch. des Phil.*, Parte IX, p. 133, sulle opinioni di Nic. Cusano; specialmente i seguenti passi del suo scritto: *De docta ignorantia: Ab unitate gignitur unitatis aequalitas; connexio vero ab unitate procedit et ab unitatis aequalitate. Quemadmodum generatio unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, ita processio ab utroque est repetitionis illius unitatis, sive mavis dicere, unitatis et aequalitatis unitatis ipsius unitio*].

Così sarebbe compiuta gran parte di ciò che Vossignoria Ill.ma desiderava da me, e avrei ancora da accennare in poche parole ad alcune domande particolari.

Queste domande particolari, io lo devo confessare a Vossignoria Ill.ma, mi hanno un po' meravigliato, perchè, per non dir peggio, suppongono in me un'ignoranza — nella quale potevo forse trovarmi, — ma che Ella da niente di esterno aveva motivo di sospettare, e di manifestare con tale mancanza di riguardo.

Ella domanda: « Se Lessing abbia detto con parole recise: io ritengo vero e fondato il sistema dello Spinoza. E quale? Quello esposto nel suo *Tract. Theologico-Politicus*, o nei suoi *Princ. Philos. Cartesianae*; quello che Lodovico Mayer pubblicò dopo la morte di lui a suo nome? —

A chi sa soltanto qualcosa di Spinoza, è anche nota la storia della sua dottrina dimostrata di Cartesio, e che essa non ha che vedere collo spinozismo (1).

Di un sistema dello Spinoza, che Lodovico Mayer abbia pubblicato dopo la sua morte, io non so nulla; si dovrebbe allora intendere con ciò le stesse *Opp. Posth.* — O forse soltanto la prefazione; e allora Lessing si sarebbe preso talmente giuoco di me, da farmi credere come sua fede l'esposizione dello spinozismo che là è contenuta? — Ma questo sarebbe troppo! — Dunque le stesse *Opp. Posth*? — Ma se son queste, non so comprendere, come Ella voglia in qualche modo contrapporre ad esse il *Tract. Theol. Pol.* — Con ciò che il *Tract. Theol. Pol.* contiene del sistema dello Spinoza le sue opere postume concordano pienamente. Spinoza si riferisce anche espressamente a quel trattato, e in più di un luogo, fino al termine dei suoi giorni.

(1) Cioè, in quanto questi *Princ. Phil. Cartes.* contengono proposizioni che non si accordano colla dottrina esposta nel *Tract. Th. Pol.* e nell'*Ethica*, nel quale senso soltanto un'opera può essere contrapposta all'altra. Si veda la prefazione ai *Princ. Phil. Cart.*, la lettera dello Spinoza a Enrico Oldenburg, *Opp. Posth.*, p. 422; e quella a W. Bleyenberg, ivi, p. 518. (N. d. 1a ediz.)

Ella domanda inoltre: « Se Lessing abbia ammesso il sistema nel senso che Bayle lo fraintese, o come lo spiegarono meglio altri ».

Fra intendere e non fraintendere vi è differenza. Bayle non fraintese il sistema dello Spinoza, per quel che riguarda le conclusioni; si può dire soltanto che non l'intese abbastanza indietro, non ne vide le basi, secondo la mente dell'autore. Se Bayle, nel senso del suo biasimo, fraintese lo Spinoza; nello stesso senso, Leibniz lo fraintese ancora un po' peggio. Confronti preferibilmente l'esposizione del Bayle alle prime righe della nota N, con ciò che Leibniz dice delle dottrine dello Spinoza ai §§ 31 *Praef. Theod.*, 173, 374, 393 *Theod.* — Ma se Leibniz e Bayle non fraintesero il sistema dello Spinoza, lo fraintesero realmente gli altri, che credettero di spiegarlo meglio, ossia, lo interpretarono male. Questi ultimi non sono appunto con me, e io credo che non fossero nemmeno con Lessing.

Lessing non mi fece il discorso: « Caro fratello, il tanto screditato Spinoza può bene, ecc. ».

Ella, caro e nobile Mendelssohn, non può aversela a male, che io abbia esposto le mie lagnanze con termini così secchi e recisi, anzi un po' aspri. Con un uomo, che onoro come Lei, questo era l'unico tono che mi convenisse.

Sono, ecc.

Dell'accoglienza fatta a questa lettera ricevetti da Emilia la notizia seguente:

5 dicembre 1783 (1).

Or sono due giorni di posta, mio caro Jacobi, ricevetti una lettera preliminare dal nostro Mendelssohn. Se non Le diedi tosto notizia di ciò, ne fu causa una leggera indisposizione, e non Le spedii la lettera stessa, perchè mio fra-

(1) Di questa lettera nella prima edizione diedi solo un riassunto. Ma siccome poi fu necessario copiarla testualmente, è più che naturale che adesso si presenti così anche qui.

tello, cui gran parte della lettera interessava, non ne volle restar senza (1).

Mendelssohn, anzitutto, confessa schiettamente, che L'ha misconosciuta, poichè, « invece di un dilettante di filosofia, « vede un uomo che ha fatto del pensiero la sua occupazione « principale, e ha forza sufficiente a liberarsi dai vincoli e « a procedere per la via propria. Che dal sistema che Ella « affatto per proprio conto costruisce appare tale profondità « filosofica, che egli comprende benissimo come Lessing se « ne sia potuto interessare e abbia potuto avere una fiducia « illimitata nel suò autore. Che per ora Ella ha soddisfatto « completamente alle sue domande, e che aveva ragione di « sdegnarsi di lui ed egli è disposto a domandargliene scuse. — « Che intanto, siccome il Suo saggio richiede che egli lo ri- « legga ancora una volta con più comodo e con impegno, « così mi prega di scusarlo presso di Lei, se indugiò a ri- « spondere al Suo scritto. Ma che prima di scrivere sul ca- « rattere di Lessing, domanderà ancora spiegazioni su questo « e quell'altro punto del Suo saggio. Che per ora gli è af- « fatto impossibile occuparsi di Lessing e di Spinoza. Che « egli preferisce far tardi che male: e allora deve sopratutto « dipender da Lei e dal nostro comune consiglio, qual conto « sia da fare di questa conversazione con Lessing ».

Aggiunge, che « egli, per parte sua, stima ancor sempre « che sia necessario e utile avvertire lealmente i dilettanti « di studii speculativi e mostrar loro con esempii spiccanti « a quale pericolo si espongono, dandosi a quegli studii senza « una guida. — Che gli estranei possono poi goderne o « dolersene, noi non ce ne curiamo (2); noi non vogliamo « affatto parteggiare, nè arruolare, nè adescare, e diverremmo « traditori di quella bandiera, per la quale giurammo, quando « ci mettessimo ad arruolare e volessimo parteggiare ».

---

(1) Emilia aveva comunicato la mia lettera a Mendelssohn, prima di spedirla, a suo fratello, J. A. H. Reimarus. Questi era d'opinione che non si dovesse far noto pubblicamente lo spinozismo di Lessing, e aveva scritto a Mendelssohn a questo proposito. La sua lettera fu acclusa alla mia.

(2) « Si riferisce alla lettera di mio fratello », pone Emilia in margine.

Ella vede, caro Jacobi, questo è un riassunto completo della lettera di Mendelssohn, per quanto si riferisce a Lessing e a Spinoza.

Passarono poi sette mesi, senza che avessi la minima notizia di Mendelssohn (1). Poichè siccome in questo tempo mi capitarono assai dure vicende, così pensai poco a questa cosa, e il mio carteggio, che non tenni mai molto vivo, cessò affatto. Intanto avvenne, che da un giudizio del mio amico Hemsterhuis su Spinoza fui tentato a porre in campo quest'ultimo come avversario dell'*Aristée*. Abbozzai questo dialogo nel giugno dell'ottantaquattro; ma da una settimana all'altra indugiai a chiuderlo in una lettera e a spedirlo a Hemsterhuis.

Proprio in questo tempo giunse una lettera della mia amica colla notizia, che Mendelssohn s'era proposto per allora di mettere da parte lo scritto sul carattere di Lessing, per tentare prima, nell'estate, se avesse salute e comodità, una polemica cogli spinoziani o tutt'unisti (2), come egli preferiva chiamarli. La mia amica mi desiderava la fortuna di dar occasione col mio saggio a un lavoro così utile, poichè era

---

(1) Rigorosamente parlando, ciò è inesatto; poichè al principio dell'aprile dell'ottantaquattro Emilia mi scrisse, che suo fratello aveva voluto leggere con suo comodo ancora una volta il mio saggio e aveva pregato Mendelssohn di spedirglielo nell'originale o in una copia. Mendelssohn aveva spedito l'originale e non l'aveva ancora ricevuto indietro, perchè Reimarus aveva voluto prenderne copia. Ma niente di male, perciò, poichè Mendelssohn era stato ammalato. L'originale ritornava allora a Berlino senza indugio. « Ma che ne dice Lei, continua Emilia, « della vita dello Spinoza del Diez? se n'è scandalizzata, nevvero, come noi? Quale « audace assurdità nella conclusione! Caro Jacobi, che vuol avvenire di tutto il « pensiero e di tutta la verità, se tali paradossi (in tedesco, *Unsinn*) (*) vengono « più in voga? Giacchè quelli che non sono filosofi, che cosa raccolgono piuttosto « che i paradossi e gli errori spiccanti, esposti spiccantemente da qualche uomo « grande? Le devo confessare che da questa produzione di Diez mio fratello fu « assai indotto a desiderare, che Mendelssohn taccia al pubblico lo spinozismo « di Lessing, sempre per quanto lo permetta la santità della verità. « Poichè, quale risultato darebbe per il popolo un esempio come quello di Les« sing? Io tremo per le conseguenze. Come è grande, come è piccolo l'uomo nel « suo pensiero! »

(2) « All'Einern ».

(*) Non senso.

certo sommamente necessario che i seducenti errori del nostro tempo fossero dissipati una buona volta colla luce invincibile della ragione pura, tenuta dinanzi da una mano così salda (1).

Pieno di gioia per il proposito di Mendelssohn, colla posta seguente risposi, e quindi terminai la lettera a Hemsterhuis, e mi tolsi interamente il pensiero di tutto quest'affare.

Alla fine d'agosto feci un viaggio a Hofgeismar per ristabilire la mia salute assai indebolita, e nella compagnia di due dei più grandi ed amabili personaggi, la principessa di Gallitzin e il ministro di Fürstenburg, riacquistare il gusto della vita. Qui mi giunse improvvisa una lettera di Mendelssohn, con osservazioni contro la filosofia contenuta nel mio scritto. Il plico era giunto a Düsseldorf subito dopo la mia partenza, ed era stato aperto dalle mani della nostra comune amica, che l'aveva involtato e spedito.

Berlino, 1 agosto 1784.

*Al signor Jacobi, a Düsseldorf.*

Emilia Le fece già conoscere da parte mia, quanto son rimasto confuso al ricevere la Sua lettera filosofica, ed Ella fu così buona da scusare, per le parole d'accompagnamento che questa degna amica volle aggiungere pel mio meglio, l'impeto col quale inveii contro la Sua prima proposizione. Si è così

---

(1) Ecco il brano testuale:

5 luglio 1784.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

« Ultimamente, (quando Emilia era impedita a scrivermi) — giunse « una lettera di Mendelssohn, dove dice di aver ricevuto indietro il Suo mano- « scritto, e intanto avverte, che quest'estate, se avrà salute e comodità sufficiente, « forse lascerà ancora da parte il lavoro sul carattere di Lessing, per tentare « prima una polemica cogli spinoziani o tutt'unisti, come egli preferisce chia- « marli ». Si consigliò poi con Reimarus sul modo dell'assalto: se sarebbe stato meglio « prendere un avversario determinato, e con questo partire da un dato « punto; o menar colpi in aria per dritto e per traverso, soltanto da tener lontani « tutti gli avversarii ». Il primo modo, egli dice, « sarebbe più di suo gusto; ma « il bisogno del tempo e del secolo richiede forse il secondo ». Or son pochi

abituati a veder farsi avanti maschere e larve filosofiche, che infine si è in pericolo, come quell'etiope di Shaftesbury, di prendere per una maschera ogni rispettabile uomo.

Ho già letto più di una volta il Suo saggio, per impratichirmi col processo delle Sue idee. Dopo i cinquant'anni la nostra mente può bene non lasciarsi più condurre facilmente per una via nuova. Se mai essa anche segue per lungo tratto una guida, pure le è gradita ogni occasione di ritornare nella solita carreggiata, e, senza avvedersene, perde di vista chi gli procede innanzi. Ciò può forse essere la causa per cui mi riescono affatto oscuri molti luoghi della Sua lettera, e in parecchi non trovo la coerenza delle idee nel Suo sistema.

Siccome per ora ho abbandonato il proposito di scrivere su Lessing, e prima ho intenzione di abbozzare qualcosa sullo spinozismo; così Ella vede come per me dev'esser importante comprender bene il Suo pensiero ed esaminare convenientemente gli argomenti, con cui Ella cerca di difendere il sistema di questo filosofo. Mi prendo adunque la libertà di presentarle nel saggio accluso le mie difficoltà ed osservazioni. Ella ha cavallerescamente gettato il guanto di sfida; io lo raccolgo e ora Ella permetta che decidiamo la nostra questione d'onore metafisica, secondo l'uso cavalleresco, sotto gli occhi della dama che noi due altamente stimiamo. È invidiabile ricevere dalle sue mani il premio della vittoria; ma neanche inglorioso, se vinto, meritare la sua compassione. Emilia rimetterà, dunque, a Lei questo scritto, e La pregherà di benevola risposta.

MOSÈ MENDELSSOHN.

---

giorni di posta, mio fratello gli comunicò per iscritto il suo pensiero su ciò, ed ora possiamo sperare che egli ponga tosto mano all'opera. Ed Ella, caro Jacobi, si deve rallegrare di dar occasione, col Suo saggio, a un'opera così utile, quantunque essa propriamente dovrebbe servire, e col tempo servirà, a un altro fine: — poichè è certo sommamente necessario, che i seducenti errori del nostro tempo siano dissipati una volta colla luce invincibile della ragione pura, tenuta dinanzi da una mano così salda. D'altra parte, se io desideri altrettanto di cuore la pubblicazione del tanto atteso Carattere del nostro Lessing, — Ella se lo può immaginare, ecc.

## APPENDICE ALLA LETTERA.

### *Osservazioni al signor Jacobi.*

Ella dice: « Mediante ogni formazione nell'infinito, « con qualunque immagine la si pallii, mediante ogni « mutazione in esso si pone qualcosa dal niente »; e crede che « perciò Spinoza abbia rigettato ogni passaggio « dell'infinito nel finito, in genere tutte le *causae transitoriae*, « *secundariae* o *remotae*, e in luogo dell'*Ensoph* emanante, ne « abbia posto uno soltanto immanente, una causa del mondo « intrinseca, eternamente immutabile in sè, che presa con « tutte le sue conseguenze fosse una e medesima cosa. » Qui incontro difficoltà che non sono in grado di rimuovere. 1) Se allo Spinoza non parve impossibile una serie senza cominciamento, l'emanazione delle cose non richiedeva di necessità un divenire dal niente. 2) Se queste cose per lo Spinoza sono alcunchè di finito, il loro dimorare nell'infinito è tanto poco concepibile, anzi meno ancora, che il loro emanare da esso. Se l'infinito non può produrre niente di finito, non può neanche pensare niente di finito.

In generale, non pare che il sistema dello Spinoza sia capace di rimuovere tali difficoltà. Esse devono aver luogo tanto a proposito dei pensieri, come dei loro oggetti reali. Quello che non può divenir reale oggettivamente, non può esser pensato soggettivamente. La stessa difficoltà che Spinoza trova a lasciar esistere il finito fuori di Dio, la stessa difficoltà, io dico, egli deve trovare di nuovo, se lo trasporta nell'essenza divina e lo considera come pensiero della divinità.

In séguito, Ella spiega un luogo nello Spinoza, che Lessing menzionava come il più oscuro di questo autore e che anche Leibniz (1) trovò tale e non comprese bene, cioè: che

(1) *Theod.*, § 173.

la causa infinita, come Ella si esprime, esplicitamente non ha nè intelletto nè volontà, perchè in conseguenza della sua unità trascendentale e della sua infinitezza universale e assoluta, non può avere nessun oggetto del pensiero e del volere. Ella dichiara inoltre che la Sua opinione si limita semplicemente a negare alla causa prima, che è di natura infinita, pensieri particolari, determinazioni particolari della volontà; e ne aggiunge il motivo, che ogni concetto particolare deve risultare da un altro concetto particolare e riferirsi immediatamente a un oggetto realmente esistente. Così nella causa prima Ella ammette solo la materia originale interna prima e universale dell'intelletto e della volontà.

Devo confessare che questa spiegazione la comprendo sì poco, come le parole dello stesso Spinoza. La causa prima ha pensieri, ma niente affatto intelletto. Essa ha pensieri, perchè, secondo lo Spinoza, i pensieri sono una proprietà principale dell'unica e vera sostanza. Tuttavia, non ha pensieri particolari, ma solo la materia prima di essi. Quale universale è concepibile senza il particolare. Non è ciò ancor più inintelligibile che una materia senza forma, un caos senza configurazione, un'essenza che avesse determinazioni solo universali e non particolari? Ella dice: l'infinità assoluta non ha oggetto alcuno del pensiero. Ma non è essa stessa a sè oggetto del pensiero, non sono oggetto ad essa le sue proprietà o modificazioni? E, se non ha alcun oggetto del pensiero nè alcun intelletto, com'è tuttavia il pensiero suo attributo? come tuttavia essa è l'unica sostanza pensante? Inoltre le sue modificazioni, ossia le cose accidentali, hanno realmente determinazioni particolari della volontà; ed essa stessa avrebbe semplicemente la materia prima universale della volontà? Ma nello Spinoza questo l'intendo almeno a metà. Egli fa consistere il libero arbitrio semplicemente in un'elezione, indeterminata e senza intenzione, del perfettamente indifferente. Quest'elezione a lui pareva che potesse appartenere alla modificazione della divinità, in quanto rappresenta un'essenza finita; ma con ragione egli negava un tale arbitrio

alla stessa divinità, in quanto è un'essenza infinita. La cognizione del bene, per cui è attuata una libera elezione, conveniva, secondo lui, alle proprietà dell'intelletto, e per questo riguardo è della necessità più assoluta; quindi, secondo la sua teoria, tutti gli effetti sono di uguale necessità, provengano essi dalla cognizione del vero e del falso, o del bene e del male. Ma quando Ella, signor mio! ammette il sistema dei deterministi, e anche all'uomo non lascia altra elezione, che quella che proviene dall'ultima considerazione pratica di tutti i motivi e impulsi; io non vedo il perchè Ella neghi alla causa infinita una tale elezione determinata dall'eternità. Certamente, siccome Ella nega all'infinità la vera individualità, così può ben anche non appartenere ad essa la volontà e la libertà; poichè queste suppongono una sostanzialità reale e particolare. Ma neanche questo è il motivo che Ella adduce; e poi anche mi pare che questo sia affatto contrario al sistema di Spinoza, come avrò occasione di spiegare in séguito.

Secondo il concetto di Spinoza, tutto quello che accade nel mondo sensibile, è della più stretta necessità; perchè così e non altrimenti è fondato nell'essenza divina e nelle modificazioni possibili delle sue proprietà. Quello che non accade realmente, per lui è anche non possibile, non pensabile. Così, se Spinoza avesse ammesso, come Bayle, Leibniz e altri ritennero, che soltanto il principio di contradizione ponga un limite alla possibilità interna; senza dubbio avrebbe ritenuto avvenimenti reali tutti i romanzi della Scudery e tutte le invenzioni dell'Ariosto, come giustamente osserva Leibniz riguardo al luogo citato. Ma Spinoza ritiene anche impossibile quello che veramente non contiene contradizione, ma pure non è fondato nelle modificazioni divine, come nella causa necessaria di tutte le cose. Qui Ella vede per quale via anche Spinoza sarebbe giunto al *perfectissimus*, se avesse potuto accordarsi coi deterministi nel concetto della libertà. Solo col sistema del *perfectissimus* si può capire perchè certe e non altre serie di determinazioni nell'essenza divina diventano reali, o, per dirla con Spinoza, non altre sono possibili.

Approvo pienamente ciò che Ella dice poi del séguito e della durata; solo non direi che essi siano semplice illusione. Essi sono determinazioni necessarie del pensiero finito; quindi fenomeni, che devono per altro esser distinti dalla semplice illusione.

Il Suo « salto mortale » è una via salutare della natura. Se per lungo tempo mi sono arrampicato fra spine e siepi verso la speculazione, procuro di orientarmi col *bon sens* e mi guardo attorno a cercar almeno la via, per cui posso ritrovarmi con esso. Siccome non posso negare che vi siano fini, così avere un fine è una proprietà possibile dello spirito; e in quanto non è semplice impotenza, questa proprietà deve anche appartenere nel più alto grado a qualunque spirito; quindi oltre al pensiero vi è ancora un volere e un fare, che possono, e perciò devono, essere proprietà dell'infinito.

La bizzarria che Lessing poi proferì, è propria del suo umore; uno dei suoi salti in aria, con cui faceva mostra come di voler saltar su se stesso, e appunto per questo non si muoveva dal posto. Dubitare se non v'è qualcosa che non solo trascende tutti i concetti, ma è affatto fuori del concetto: questo io chiamo un salto sopra se stesso. Il mio credo è: ciò che io non posso pensare come vero, non mi rende inquieto come dubbio. A una domanda che non capisco, nemmeno posso rispondere; per me essa è come non fosse. Non mi è mai venuto il ghiribizzo di salire sulle mie spalle, per aver una vista più libera. In una sua commedia, Lessing, a uno che crede di veder incantesimi, fa dire di una candela accesa: Questa candela accesa non brucia realmente, pare solo che bruci; non pare realmente, pare solo che paia. Il primo dubbio ha un fondamento, ma il secondo si contradice. Quello che pare, deve parere, realmente. Ogni fenomeno, come fenomeno, è della più alta evidenza. Tutti i pensieri, considerati soggettivamente, sono della verità più certa. Dunque, anche la forza di pensare è una forza realmente primitiva, che non può esser fondata in una forza originale superiore. Sembra che anche Lei non dia speciale importanza a questa mirabile bizzarria del nostro Lessing.

Ma quando Ella dice: La sostanza unica e infinita dello Sp., per sè sola e fuori delle cose particolari, non ha alcuna esistenza determinata e completa; d'un tratto mi getta fuori da tutto il concetto che m'ero formato dello spinozismo. Dunque, secondo questo sistema le cose particolari hanno la loro esistenza reale e determinata, e il loro insieme è anche solo uno, ma non ha un'esistenza determinata e perfetta? Come devo intendere questo? ossia connetterlo colle altre Sue asserzioni?

Se Sp., come Ella osserva in séguito, della libertà pensò come Leibniz; egli dovette anche ammettere, che la cognizione del bene e del male, come quella del vero e del falso, non potesse essere senza conseguenze rispetto alla causa perfettissima; che dunque la causa perfettissima abbia piacere del bene e dispiacere del male, cioè dei fini, e, se essa agisce, debba agire secondo fini.

Ecco ancora un luogo, dove il filosofo scolastico s'incontra collo spinoziano e s'abbracciano fraternamente.

A pag. 26 del manoscritto m'imbatto in un brano che mi è affatto oscuro. Il pensiero, Ella dice, non è la sorgente della sostanza, ma la sostanza è la sorgente del pensiero. Dunque, prima del pensiero si deve ammettere qualcosa di non pensante, come ciò che è primo; qualcosa che debba esser pensato come primo, benchè non proprio nella possibilità [1], pure nella rappresentazione, secondo l'essenza e la natura interna. Qui mi pare che Ella col nostro amico voglia pensare qualcosa, che non è pensiero; che faccia un salto nel vuoto, là dove la ragione non ci può seguire. Ella vuole pensare qualcosa, che è prima di ogni pensiero, e che perciò non può esser pensabile dall'intelletto perfettissimo.

Mi pare che l'origine di tutti questi pregiudizi stia nel fatto, che Ella ritiene unica materia e oggetto dei pensieri l'estensione e il movimento, e anche questi solo in quanto

(1) Questo è un errore di scrittura e di stampa. Nella prima edizione delle mie Lettere, come nel mio manoscritto, vi è: realtà.

esistono realmente. Io non so con quale fondamento Ella possa supporre questo come certo. Non può l'essenza pensante essere a se stessa materia e oggetto? Noi sappiamo come ci sentiamo, quando soffriamo il dolore, la fame, la sete, il freddo o il caldo; quanto temiamo, speriamo, amiamo, odiamo, e via dicendo. Chiami Lei questi pensieri, concetti, o sensazioni e affezioni dell'anima; basta il fatto che in tutte queste affezioni l'anima non ha per oggetto nè estensione nè movimento. Anzi, nelle stesse sensazioni materiali, che cosa hanno di comune il suono, l'odore, il colore, oppure il gusto fisico, coll'estensione e il movimento? So bene che Locke abituò i filosofi a considerare l'impenetrabilità e il movimento per *qualitates primitivae* e a ridurre a queste, come *qualitates secundariae*, i fenomeni degli altri sensi. Ma che motivo ha lo spinoziano di ammettere ciò? Infine, non vi può anche essere uno spirito, che s'immagini l'estensione e il movimento semplicemente come possibili, se anche non sono realmente esistenti? Tanto più questo dev'esser possibile per lo Spinoza, che ritiene l'estensione una proprietà della sostanza unica e infinita.

Passo sopra una quantità di bizzarrie spiritose, con cui il nostro Lessing La trattiene in séguito e delle quali è difficile dire se siano celie o filosofia. Quand'era in vena, egli era solito a metter insieme le idee più stravaganti per vedere quali risultati ne sarebbero venuti. Da questo gettar le idee qua e là senza una mira risultavano a volte considerazioni affatto singolari, di cui egli sapeva poi fare buon uso. Ma la maggior parte invero erano semplicemente curiosi arzigogoli, che, accompagnati da una tazza di caffè, divertivano ancor sempre abbastanza. Di questo genere è tutto ciò che Ella gli fa dire a p. 33 del manoscritto: i suoi concetti dell'economia dell'anima del mondo, delle entelechie di Leibniz, che sarebbero semplicemente effetto del corpo, il suo influsso sul tempo, la sua noia infinita e simili stravaganze, le quali luccicano un momento, crepitano e poi si estinguono. Così anche lascio a suo luogo il leale retrocedere sotto la bandiera della fede, che Ella, per parte Sua,

propone. Ciò è affatto nello spirito della Sua religione, la quale Le impone il dovere di abbattere il dubbio mediante la fede. Il filosofo cristiano si può prendere il divertimento d'irritare il naturalista, di proporgli nodi di dubbii, che, come i fuochi fatui, lo attirino da una parte all'altra e sfuggano sempre ai suoi colpi più sicuri. La mia religione non conosce alcun dovere di rimuovere tali dubbii altrimenti che mediante motivi razionali; non impone nessuna fede nella verità eterna. Io ho dunque un motivo di più a cercare la convinzione.....

Vengo al brano dove Ella cerca ancora una volta di spiegare il principio della realtà secondo Spinoza. « Il Dio dello « Spinoza, Ella dice, è il principio genuino della realtà in « tutto il reale, dell'essere in ogni esistenza, affatto senza « individualità e assolutamente infinito. L'unità di questo « Dio si fonda sull'identità dell'indistinguibile e non esclude « per tanto un modo di pluralità. Ma, considerata sempli- « cemente in quest'unità trascendentale, la divinità deve man- « care affatto della realtà, la quale può solo trovarsi mani- « festa nel particolare determinato ». Se intendo bene questo, semplicemente gli esseri particolari determinati sono cose realmente esistenti; ma l'infinito, ossia il principio della realtà, consiste solo nell'insieme, nella somma di tutte queste particolarità. Esso è dunque un semplice *quid collectivum*, che non ha altra sostanzialità, che la sostanzialità dei membri di cui consiste. Ora ogni *collectivum* consiste nel pensiero che comprende il molteplice; poichè fuori dei pensieri, ossia considerato oggettivamente, ogni particolare è isolato, è una cosa per sè; soltanto la relazione lo fa parte dell'intero, membro dell'insieme. Ma la relazione è un'operazione del pensiero. Ora Ella mi aiuti a uscire dalla confusione, in cui mi trovo riguardo allo spinozismo. Io domando anzitutto: dove sussiste questo pensiero, questo *collectivum*, la relazione del particolare all'intero? Non nel particolare, poichè questo sussiste solo per parte propria. Se non volessimo ammettere questo, nella Divinità non avremmo solo un modo di pluralità, ma una moltitudine veramente innumerabile.

Neanche di nuovo in un *collectivum*, poichè questo conduce ad assurdità evidenti. Se dunque questo *Pan*, questo insieme, deve aver verità, esso deve sussistere in un'unità reale e trascendentale, che escluda ogni pluralità, ed allora saremmo tutt'ad un tratto nella solita carreggiata della filosofia scolastica.

Inoltre, finora io credetti sempre, che, secondo lo Spinoza, solamente l'unico infinito abbia una vera sostanzialità; ma che il finito molteplice sia semplicemente modificazione o pensiero dell'infinito. Sembra che Ella inverta questo. Ella dà la vera sostanzialità al particolare, e così l'intero sarebbe semplicemente un pensiero del particolare: Ella mi avvolge perciò in un circolo, da cui non so uscire. Poichè, in altre occasioni, sembra anche che Ella convenga con me, che secondo Spinoza sia possibile solo una sostanza trascendentale infinita, le cui proprietà sono l'estensione infinita e i pensieri infiniti.

Ma la difficoltà maggiore che si trova nel sistema dello Spinoza consiste per me in ciò: che egli fa risultare l'illimitato dalla riunione del limitato.

Come si può aumentare il grado mediante l'aggiungere? Come può crescere l'intensivo mediante l'aumento dell'estensivo? Se in tutti gli altri sistemi il passaggio dall'infinito al finito è difficile a concepire, secondo questo sistema mi pare affatto impossibile il ritorno dal finito nell'infinito intensivo. Mediante il semplice aumento non conseguiamo mai un rinforzo, se anche lo continuiamo infinitamente. Se noi attribuiamo una quantità al grado, questa è una quantità intensiva, la quale non si può aumentare coll'aggiungere cose simili. Non è evidente che qui lo spinoziano scambia i concetti e fa valere la pluralità per forza interna?

A quest'obiezione accennò già brevemente Wolff nella 2ª parte della sua *Teologia naturale*; ma, per quanto io sappia, non vi ha ancora risposto nessun difensore di Spinoza.

Sin qua le osservazioni di Mendelssohn. Ecco la mia risposta.

*Al signor Mosè Mendelssohn, a Berlino.*

Hofgeismar, 5 settembre 1784.

La mia cattiva salute, che da alcuni mesi peggiorò sempre, mi cacciò qua, ai bagni, e probabilmente mi manderà anche altrove. Fra i vapori delle acque minerali, che mi opprimono dentro e fuori, non mi sento affatto di rispondere subito alla Sua pregiata lettera del primo agosto (la quale giunse prima a Düsseldorf il ventisette agosto, e mi raggiunse qui il primo settembre). Ma si dà un'occasione propizia di soddisfarla tosto in qualche modo. La principessa di Gallitzin, che fa anche qui la cura delle sorgenti e dei bagni, ha presso di sè la copia di una lettera, che tempo fa io scrissi a Hemsterhuis, sulla filosofia dello Spinoza. Ne ho fatto fare una seconda copia e l'accludo qui. Quello che ho da dire sui punti più importanti delle Sue osservazioni si trova qui in una connessione che spanderà più luce su tutto e riparerà parecchi equivoci (1). Al rimprovero che Ella mi fece, che io ritenga unica materia e oggetto dei pensieri l'estensione e il movimento, davvero trasalii come per spavento. Questa è sì poco la mia opinione, che da nessun'idea al mondo sono più lontano, e non capisco, come posso aver dato la minima occasione di attribuirmela.

Appena sarò ritornato a casa e mi sarò riposato un poco, rileggerò le notizie che Le diedi di Lessing, e confronterò le mie affermazioni colle Sue osservazioni, e allora riparerò a quello che vi potesse essere d'imperfetto nel presente saggio. Che io avessi cavallerescamente gettato il guanto di sfida, non ne so nulla. Se mi cadde di mano, ed Ella lo considerò

---

(1) Quello che segue sino al fine della sezione, non si trova nella 1ª edizione. Potevo benissimo tralasciarlo allora, che le *Osservazioni* non erano ancora state pubblicate ed ero sicuro che non sarebbero mai state. (N. d. 2ª ediz.)

Nella 3ª edizione il J. aggiunge: « Le *Osservazioni* furono pubblicate solo il 1786 [dal Mendelssohn] nello scritto: « Agli amici di Lessing » (*An die Freunde Lessings*). [T.]

come gettato e lo raccolse, bene, io non mi ritirerò, ma, per quanto posso, mi difenderò il capo. Ma quello per cui io stetti e continuo a stare in campo non è Spinoza e il suo sistema, ma quelle parole di Pascal: « La natura confonde i pirroniani, e la ragione confonde i dommatisti ». Io dissi chiaramente: che cosa e chi sono; e se Ella mi crede diverso, ciò non proviene dall'averle io contato frottole. La lotta e l'esito di essa dimostreranno, che io non usai arti illecite, e a niente pensai meno, che a nascondermi. Mi raccomando al Cielo, alla nostra amica, e al nobile animo del mio avversario.

## APPENDICE

### ALLA LETTERA PRECEDENTE.

*Copia d'una lettera al signor Hemsterhuis all'Aia* (1).

Or fa più di due mesi La minacciai di una risposta all'articolo Spinoza, accluso alla Sua pregiata lettera del 26 aprile; finalmente mi do soddisfazione.

Ella dice, che non può pensare a quest'uomo illustre, senza compiangerlo di non esser vissuto trent'anni più tardi. Allora, anche per i progressi della fisica, avrebbe visto coi proprii occhi, che la geometria non si può applicare direttamente che al mondo fisico; inoltre che egli aveva confuso il metodo formulario dei geometri collo spirito della geometria, la cui applicazione alla metafisica gli avrebbe servito a far cose più degne del suo genio.

Forse io stesso ho troppo poco lo spirito della geometria, per esser in grado di difendere lo Spinoza per questo rispetto; ma se egli ne fu così privo che lo potè confondere col metodo formulario dei geometri, questo spirito è una cosa di cui, in ogni caso, si può far di meno; perchè, senza di esso, Spinoza aveva intuito giustissimo, giudizio finissimo, e giustezza, forza e profondità di ragionamento difficili a superare. Queste sue doti non gl'impedirono talvolta di errare, e certamente errò nel lasciarsi indurre a usare in metafisica il metodo formulario dei geometri. Ma questo metodo non produsse il suo sistema, il cui principio è assai antico e si perde nella tradizione donde avevano già attinto Pitagora, Platone e altri filosofi. Ciò che distingue la filosofia dello

---

(1) Nella prima edizione di questo scritto inserii l'originale francese, perchè avevo spedito questo a Mendelssohn, e la traduzione tedesca fu fatta solo all'occasione della pubblicazione. Anche ora lascio l'originale, perchè non potevo mutare una traduzione tedesca dal francese in un originale tedesco, senza almeno togliere a quello il carattere di autenticità, che qui doveva affatto essergli lasciato. (N. d. 2a ediz.)

Spinoza da tutte le altre, ciò che ne costituisce l'anima, è l'estremo rigore con cui vi è conservato e sviluppato il famoso assioma: *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*. Se egli negò il cominciamento di qualunque azione, e riguardò come la maggiore aberrazione dell'intelletto umano il sistema delle cause finali, ciò fu solo conseguenza di questo principio, e non di una geometria applicata direttamente a ciò che non è fisico. Ecco press' a poco come mi figuro la connessione delle idee di Spinoza. Supponiamo che egli stesso ci parli dopo aver letto l'*Aristée* [1]: circostanza che noi non osserveremo o fingeremo di non conoscere.

SPINOZA. — L'*essere* non è attributo, e non deriva da alcuna facoltà; esso è il fondamento di tutti gli attributi, le qualità e le facoltà; ciò che si denota col nome di sostanza; quello a cui niente può essere preposto e che suppone tutto.

Fra le diverse energie dell'essere, alcune derivano immediatamente dalla sua essenza. Tali, il continuo assoluto e reale dell'estensione e quello del pensiero.

Il pensiero, il quale non è che un attributo, una qualità della sostanza, non può in nessun senso esser la causa della sostanza. Esso dipende da ciò che lo fa esistere, esso ne è l'espressione e l'effetto, ed è impossibile che sia ciò che fa agire la sostanza.

Le idee (cioè il pensiero determinato in un certo modo) sono caratterizzate dal loro contenuto; ma questo contenuto, o ciò che gli corrisponde, non produce il pensiero.

Il contenuto dell'idea, o quello che gli corrisponde, è ciò che noi chiamiamo l'oggetto dell'idea.

Dunque in ciascun oggetto vi è:

1) Qualcosa di assoluto e di primitivo, che costituisce il pensiero, indipendentemente dal suo oggetto.

---

(1) *Aristée ou de la Divinité*, Paris, 1799. Dello stesso autore, il signor Hemsterhuis, sono le altre opere citate in séguito: *Lettre sur l'Homme et ses Rapports*, Paris, 1772, e *Sophyle ou de la Philosophie*, Paris, 1778. (*Oeuvres philosophiques de H. F. Hemsterhuis*, Paris, 1792).

2) Qualcosa di secondario o di fenomenico, che manifesta una relazione e che è il risultato di essa.

E la legge di questa relazione è: che è impossibile tanto che il solo pensiero (considerato soltanto nella sua essenza) produca l'idea, ossia la rappresentazione di un oggetto, come che un oggetto, o un'azione mediata, o modificazione qualunque, produca il pensiero.

La volontà è posteriore al pensiero, perchè suppone il sentimento di se stesso. Essa è posteriore all'idea, perchè richiede il sentimento d'una relazione. Essa non è dunque connessa immediatamente colla sostanza, nè col pensiero; è un effetto di relazioni, e non può mai essere il primo principio dell'azione, una causa pura.

Interrompiamo l'attacco dello Spinoza con una sortita, e vediamo se ci è possibile colmare le sue trincee, distruggere le sue opere di difesa e far saltare contro di lui le sue mine.

Fuoco generale! Voi fantasticate, povero Spinoza! — Tagliamo corto, veniamo ai fatti.

« Voi ammettete che qualunque azione deve avere una direzione? ».

Sp. Io non l'ammetto. Invece mi sembra evidente che ogni azione originale può avere solo se stessa per oggetto, e perciò non può aver direzione; poichè ciò che si chiama direzione, non è altro che il risultato degli effetti di certe relazioni.

« Ma vi è una causa, perchè tutto ciò che è, o tutto ciò che pare, essenza, modo, o tutto ciò che vi piace, sia o sembri così e non altrimenti? ».

Sp. Certamente.

« Una direzione ha dunque un perchè, una causa. Ora questo perchè non è nella direzione, perchè altrimenti essa sarebbe stata prima di essere ».

Sp. Lo ammetto.

« Quindi è nell'agente e in esso ha il suo fondamento. Ora voi non potete andare di causa in causa all'infinito, perchè vi è un momento fisso in cui l'agente dà la direzione:

così troverete la causa prima nell'attività dell'agente, la quale è la sua facoltà di volere, o in una modificazione dell'agente. Ma questa ha il suo perchè, e di causa in causa voi giungerete all'attività determinata, ossia alla volontà di un agente qualunque, e perciò la direzione ha per causa prima la volontà. Ma noi non possiamo concepire un'attività determinata, una volontà che diriga, senza un intelletto che preveda, senza coscienza d'essere. La causa prima di tutti gli effetti è dunque l'azione d'una volontà intelligente, infinitamente grande e infinitamente potente. Dico infinitamente, poichè di causa in causa siamo costretti a venir qua » (1).

Sp. Io vi ho dimostrato che la volontà non è che un essere secondario, derivato e relativo, come il movimento diretto. Per lo stesso motivo che la causa della direzione del movimento non può essere nella direzione, perchè altrimenti sarebbe stata prima di essere, anche la causa della direzione della volontà non può essere in questa direzione, perchè altrimenti sarebbe stata prima di essere. La vostra determinazione della facoltà di volere per mezzo della volontà, è perfettamente un effetto che produce la causa. Voi ammettete, perchè voi stesso l'avete osservato, che la volontà è posteriore non solo al pensiero, ma anche all'idea. Ora il pensiero, considerato nella sua essenza, non è altro che il sentimento dell'essere [ossia la *coscienza*] (2).

L'idea è la coscienza, in quanto l'essere è determinato, individuale e in relazione con altri individui. La volontà è la coscienza, in quanto l'essere è determinato e agente come individuo...

... « Adagio, caro Spinoza, voi vi perdete di nuovo nelle vostre fantasticherie. Quello che vi svia, è che non distinguete due cose assolutamente differenti, anzi opposte: l'attività e l'inerzia (3). Nel mondo in quanto fisico non vi è più movimento che riposo. Una parte in movimento comu-

(1) *Aristée*, pp. 81-82 della prima edizione.
(2) [ ] aggiunta della traduzione tedesca.
(3) *Aristée*, p. 64.

nica il suo movimento a un'altra parte in riposo e ne riceve in compenso il riposo. L'azione e la reazione, quali si siano i loro principii, sono uguali. Così nell'universo la somma di tutte le azioni è uguale alla somma di tutte le reazioni. L'una distrugge l'altra: il che ci conduce al più assoluto riposo e alla vera inerzia [1]. Propriamente l'inerzia in una cosa è soltanto la forza con cui essa è ciò che è, e non è che per questa forza e in proporzione di questa forza ch'essa è reattiva. Reattività e inerzia sono dunque la stessa cosa. Quello che ci fa conoscere quell'inerzia, ci fa conoscere nello stesso tempo un movimento che la supera o ne è superato, cioè una forza d'una natura affatto differente e che si chiama attività [1]. Ecco dunque l'universo diviso in due parti. L'una, completamente inerte e passiva, ci offre l'immagine più perfetta dell'inazione e del riposo; l'altra viva e vivificante s'impadronisce delle parti morte della natura per collegarle e costringerle a vivere ed agire, per il principio stesso della loro propria inattività [2]. Quest'attività, quest'energia, questo principio di forza in un essere, è la facoltà di poter agire sulle cose, che sono nella sua sfera. Essa ha tutte le direzioni possibili, e in ciò consiste la libertà: essa è una forza indeterminata, che costituisce la facoltà di volere, o la facoltà di poter volere [3] ».

Sp. Vi ho lasciato dire a vostro talento. Ecco quello che vi rispondo. Anzitutto, io non immagino affatto una forza prima, che sia altro che la forza per cui la cosa è ciò che è, una facoltà di potere, ossia un *potere di poter* agire su ciò che è nella sfera dell'essere dotato di questo *potere di potere*; un'energia che abbia tutte le direzioni possibili; « una forza indeterminata, che esali la sua forza e la sua attività in tutte le direzioni, come un aroma sembra esalare il suo odore ». Secondo me, questo è un dare immagini per con-

(1) *Aristée*, p. 112.
(2) Op. cit., pp. 74, 115.
(3) Op. cit., p. 81.
(4) Op. cit., p. 123.

cetti, e non dir niente d'intelligibile. Che cosa è una passività, ossia un essere che ha solo la forza di esser passivo? e che è l'attività, che si comunica a questa passività, e in essa diventa una causa d'azione assolutamente estranea, e anche contraddittoria, all'essenza di questa cosa passiva e reattiva mediante la sua inattività? Può essere che una forza si separi dal suo principio, abbandoni una parte di se stessa e questa parte esista separatamente, o, quel che è più, diventi qualità di un'altra cosa e di una cosa assolutamente eterogenea? «Ma noi vediamo che questo accade», voi mi direte. Ed io rispondo, che noi vediamo anche il sole girare attorno alla terra. Lasciamo i fenomeni, e procuriamo di veder le cose come sono (1). La verità non può venire dal di fuori: essa è in noi. Ma pochi cervelli son fatti per un'astrazione assoluta (2), cioè per un'attenzione diretta solo all' essere. Stavolta noi non vogliamo stancar troppo la nostra. Lasciamo il vostro universo diviso in due parti, per considerare soltanto la spiegazione, che voi ne date. Ecco in poche parole il vostro argomento. Il principio attivo dirige; dunque questo principio è intelligente, e la sua attività consiste nella sua volontà. Io vi domando: questo principio è intelligente, perchè ha voluto essere intelligente, o è tale indipendentemente dalla sua volontà? Dovrete ben rispondere, che lo è indipendentemente dalla sua volontà. Ma il pensiero indeterminato è vuoto, e ogni pensiero non rappresentativo è indeterminato. Ora io vi domando: che cosa ha fatto il pensiero del vostro creatore, che è unico e che non ha niente di esterno, o l'esterno del quale, a meno che non sia il puro niente, è sua creazione; io vi domando che cosa ha fatto il pensiero di questo creatore rappresentativo d'oggetti, cioè d'esseri finiti, determinati e successivi? Ha lui creato, ha lui determinato le sue idee, prima che fossero, colla sua facoltà o col suo potere di poter avere idee? — E la volontà, o la facoltà di volere di quest'essere, la quale non è nè il prin-

---

(1) *Aristée*, p. 52.
(2) *Lettre sur l'homme*, etc., p. 51.

cipio nè il risultato della sua intelligenza, eppure è intelligente; la quale viene non so donde e va non so dove: che cosa è, come è, e che cosa vuole? Infine, e per comprendere tutto in una sola questione, il vostro creatore deve il suo essere al pensiero e alla volontà, o il pensiero e la volontà al suo essere? Forse mi risponderete, che questa domanda è ridicola, e che in Dio il pensiero, la volontà e l'essere non sono che una sola cosa indivisibile. Io la penso come voi, con questa sola differenza, che quella che voi chiamate volontà, io la chiamo potenza efficiente, e la ritengo solo tale. Siamo dunque d'accordo. Ma in questo caso non parlatemi più d'una volontà che diriga l'attività, nè d'un'intelligenza che presieda a tutto e a cui anche la causa prima sarebbe soggetta e pure non sarebbe soggetta; ciò che, in qualunque modo, è il colmo dell'assurdo.

«Non vi scaldate, caro Spinoza, ma affrettiamoci a vedere dove ci condurrà tutto questo. Riguardo ai vostri argomenti io farò quello che voi avete fatto riguardo ai miei; e mi contenterò semplicemente di domandarvi: come potete agire secondo la vostra volontà, se la vostra volontà non è che un effetto della vostra attività, anzi, come avete detto, un effetto mediato? Io suppongo che voi ammettiate il fatto, senz'altra prova. Voler provare la facoltà di volere dell'uomo è voler provare la propria esistenza. Colui che non sente la propria esistenza, mentre riceve idee dalle cose fuori di lui, e colui che non sente la sua facoltà di volere, mentre agisce o desidera, sono altra cosa che uomini, e non si può affermar niente della loro essenza (1).

Sp. Riguardo alla mia essenza, fate come vi piace; ma quello che so di certo, è che io non ho facoltà di volere, benchè abbia le mie volizioni e i miei desiderii particolari, tanto quanto un altro. La vostra facoltà di volere è solo un'essenza astratta, che si riferisce a questa o quella volontà particolare, come l'animalità si riferisce al vostro cane o al

(1) *Lettre s. l'homme*, etc., p. 60.

vostro cavallo, o come uomo si riferisce a voi o a me. Con queste essenze metafisiche e immaginarie voi create tutti i vostri errori. Voi immaginate attitudini d'agire e di non agire, secondo un certo non so che, che è proprio niente. Con queste attitudini, che voi chiamate facoltà, poteri, poteri di potere, ecc., senza che appaia, voi fate divenire qualcosa dal niente; e, mentre vi guardate cautamente dal dire la gran parola, attirate la meraviglia dei sofisti e irritate solamente il filosofo. Di tutte queste facoltà e facoltà di potere (1) non ve n'è una, che non ripugni all'esistenza. L'essere determinato è determinato ugualmente in tutti i suoi effetti. Non vi è forza che non sia effettiva e che non sia tale in tutti i suoi momenti. Le forze agiscono continuamente, secondo il grado della loro realtà.

« Vi prego, Spinoza, rispondete alla mia domanda! ».

Sp. Credete che cerchi di eluderla? Ecco la mia risposta. Io non agisco che conforme alla mia volontà, sempre che le mie azioni le corrispondono, ma non è la mia volontà, che mi fa agire. L'opinione contraria proviene da ciò: che noi sappiamo benissimo le nostre volizioni e i nostri desiderii, ma ignoriamo ciò che ci fa desiderare e volere. Per questa ignoranza crediamo di produrre le nostre volizioni colla volontà stessa, e spesso giungiamo sino ad attribuirle i nostri desiderii.

« Non vi comprendo bene. Voi sapete che vi sono tre sistemi su ciò che determina la volontà: quello che si chiama il sistema dell'indifferenza o dell'equilibrio, e che si dovrebbe chiamare della libertà; [il *Systema Optimi*] (2) o quello della scelta del meglio o della necessità morale; e, infine, quello della necessità fisica o del fatalismo. Per quale di questi tre voi vi dichiarate? ».

Sp. Per nessuno dei tre; ma il secondo mi sembra il peggiore.

---

(1) Invece di « facoltà » e « facoltà di potere », il testo francese ha citâ (*cités*).

(2) [ ] aggiunta della traduzione tedesca.

« Io sono per il primo. Ma perchè il secondo vi sembra il peggiore? ».

Sp. Perchè suppone cause finali, il cui sistema è un vero e proprio delirio.

« Io vi abbandono la scelta del meglio, ossia la necessità morale, perchè distrugge la libertà. Ma, riguardo alle cause finali, per parte mia sostengo che è una vera assurdità rigettarle ».

Sp. Voi non potete abbandonarmi una cosa senza l'altra. Voi riconoscete che la natura di ciascun individuo tende a conservare il suo essere, e che è questa stessa tendenza che noi chiamiamo la sua natura. Voi riconoscerete ancora, che l'individuo non cerca di conservarsi per una ragione qualunque, o per un certo fine; ma cerca di conservarsi solo per conservarsi, e perchè è tale la sua natura, o la forza per cui esso è ciò che è. Questa tendenza, questa forza, noi la chiamiamo desiderio, in quanto è accompagnata dal sentimento; sicchè il desiderio non è altro che la tendenza dell'individuo a ciò che può servire a conservare il suo essere, accompagnata dal sentimento di questa tendenza. Ciò che corrisponde al desiderio dell'individuo, si chiama bene; e ciò che gli è contrario, si chiama male. Dal desiderio ci viene dunque la conoscenza del bene e del male, ed è un'assurdità evidente immaginare il contrario col derivare la causa dal suo effetto. La volontà poi è ancora il desiderio, ma solo in quanto riguarda unicamente l'anima, cioè solo in quanto è rappresentato nel concetto o nell'idea dell'individuo. Essa non è dunque che l'intelletto applicato al desiderio: l'intelletto (che non è che l'anima stessa in quanto ha idee chiare e distinte), mentre considera le diverse modificazioni della tendenza e del desiderio dell'individuo, che sono in ragione della composizione della sua essenza e delle sue relazioni con altri individui, decide, per quanto può vedere, della loro convenienza o disconvenienza colla natura particolare dell'individuo. Ma la sua azione, che non consiste che nell'affermare o nel negare, non determina le azioni dell'individuo, più che le sue altre decisioni o giudizi non determinino l'essenza delle cose.

« Quel che avete detto, non manca affatto d'oscurità; tuttavia vedo chiaramente, che negate la libertà, e che siete fatalista, benchè abbiate subito allontanato da voi questo nome ».

Sp. Io sono lontano dal negare ogni libertà e so che l'uomo ne ha ricevuto la sua parte. Ma questa libertà non consiste in una chimerica facoltà di poter volere; poichè la volizione non potrebbe essere che nella volontà esistente, ed attribuire a un essere un potere di poter volere è come attribuirgli un potere di poter essere, per cui dipenderebbe solo da esso darsi l'esistenza attuale. La libertà dell'uomo è l'essenza stessa dell'uomo; è il grado della sua potenza o della forza per cui egli è ciò che è. In quanto agisce solo secondo le leggi della sua essenza, egli agisce con una libertà perfetta. Dio, che non agisce e non può agire che per la ragione per cui esso è, e che non è che per sè, possiede dunque la libertà assoluta. Ecco le mie idee sulla libertà. Il fatalismo io non lo rigetto che in quanto è fondato sul materialismo, o sull'opinione assurda, che il pensiero non è che una modificazione dell'estensione, come il fuoco, la luce, ecc., mentre tanto è impossibile che il pensiero derivi dall'estensione, come che l'estensione derivi dal pensiero. L'una e l'altra sono essenze affatto differenti, benchè insieme non costituiscano che una sola sostanza di cui sono gli attributi. Il pensiero, come ho già detto, è la coscienza dell'essere: perciò tutto quello che avviene nell'estensione, avviene anche nel pensiero; e ogni individuo, realmente individuo, è animato secondo la sua essenza ([1]), ossia secondo la forza per cui esso è ciò che è. Nell'individuo il pensiero è necessariamente rappresentativo, poichè è impossibile che l'individuo abbia il sentimento del suo essere, se non ha quello delle sue relazioni.

« Quello che ammettete del fatalismo, mi basta; poichè non occorre di più a provare che la chiesa di san Pietro a

(1) Invece che secondo la sua essenza, la traduzione tedesca ha: « secondo la sua molteplicità e unità ».

Roma si costruì da sè; che le scoperte di Newton furono fatte dal suo corpo; e che in tutto ciò l'anima ha solo da star a vedere. Ne risulta ancora, che ogni cosa particolare può solo esser stata prodotta da una causa particolare e finita, questa di nuovo da un'altra causa, e così all'infinito. Tuttavia a voi occorre una causa prima e un momento fisso per la sua azione. Voi vi ricordate del mio ragionamento di poco fa. Volete rispondere al punto principale di esso? ».

Sp. Vi risponderò dopo di essermi spiegato riguardo alla vostra chiesa di san Pietro e alle vostre scoperte di Newton. La chiesa di san Pietro a Roma non si costruì da sè; tutto ciò che l'universo contiene di estensione fisica e di movimento vi concorse. Quanto alle scoperte di Newton, esse riguardano solo il pensiero...

« Bene! Ma il pensiero modificato, che voi chiamate anima, non è che l'idea immediata o il concetto del corpo, ossia non è che il corpo stesso considerato dal lato del pensiero. L'anima di Newton è dunque caratterizzata dal corpo di Newton. Perciò il suo corpo, benchè non pensasse, fece le scoperte contemplate, concepite, sentite o pensate dalla sua anima ».

Sp. Benchè voi guardiate la cosa di sbieco, vi lascerò passare il vostro ragionamento, posto che voi ricordiate che occorre nientemeno che tutto l'universo per caratterizzare il corpo di Newton in tutti i suoi momenti, e che l'anima non ha l'idea del suo corpo se non per le idee di ciò che lo caratterizza. Questa considerazione importante non impedirà che l'immaginazione si ribelli alla verità che io sostengo. Dite a un uomo, che non è geometra, che un quadrato finito è uguale a uno spazio infinito. Dopo che gliel'avrete dimostrato, egli rimarrà perplesso; nondimeno si vincerà colla riflessione (1). Potrebbe darsi, che fino a un certo punto l'immaginazione si riconciliasse colla mia dottrina, se questa fosse trattata bene, facendo vedere la progressione insensibile, che dall'istinto del selvaggio, che ritorna all'albero o alla caverna che gli hanno

(1) *Sophyle*, p. 69.

servito di riparo, va alla costruzione della chiesa di san Pietro. Si rifletta all'organizzazione sì complicata dei corpi politici, si ricerchi ciò che ne costituì l'insieme: quanto più vi si riflette profondamente, tanto più si vedono molle cieche, azioni macchinali, ma di una macchina che è simile, in verità, a quelle della prima mano, in cui le forze si compongono secondo il bisogno e il grado di energia; d'una macchina in cui tutte le molle hanno il sentimento della loro azione, sentimento che si comunicano, comunicandosi i loro sforzi, in una progressione necessariamente infinita. Lo stesso si dica delle lingue, la cui costruzione compiuta pare un miracolo, e nessuna delle quali tuttavia fu fatta colla grammatica. Se guardiamo bene, vediamo che in tutte le cose l'azione precede la riflessione, che non è che il progresso dell'azione. Insomma, noi sappiamo ciò che facciamo: ecco tutto.

Ora veniamo al vostro argomento. Voi sostenete, che di causa in causa non si può andare all'infinito, ma che è necessario un momento fisso, un cominciamento d'azione da parte d'una causa prima e pura. Invece io sostengo che di causa in causa non si può andare che all'infinito, cioè non si può supporre un cominciamento d'azione assoluto, senza supporre che il niente produca qualche cosa. Questa verità, che, per esser compresa, non ha bisogno che di esser esposta, nello stesso tempo è suscettibile della dimostrazione più rigorosa. La causa prima non è dunque una causa, alla quale si salga per mezzo delle pretese cause seconde: essa è affatto immanente, ugualmente attiva in tutti i momenti dell'estensione e della durata. Questa causa prima, che noi chiamiamo Dio o la natura, agisce per la stessa ragione per cui essa è; e come è impossibile che vi sia un principio o un fine della sua esistenza, così è impossibile che vi sia un principio o un fine delle sue azioni.

Lascio Spinoza, impaziente di abbandonarmi a quel genio sublime che ha detto [1]: « che un solo sospiro dell'anima, che

---

(1) *Aristée*, p. 168.

si manifesti di quando in quando verso il meglio, il futuro e il perfetto, è una dimostrazione più che geometrica della divinità ». Da qualche tempo tutta la forza della mia attenzione s'è rivolta a questo lato, che si potrebbe chiamare quello della fede. Ella sa che Platone scrisse agli amici di Dione: *Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis exprimi potest, quemadmodum ceterae disciplinae: sed ex diuturna circa id ipsum consuetudine, vitaeque ad ipsum conjunctione, subito tandem quasi ab igne micante lumen refulgens in anima se ipsum jam alit.* È lo stesso che quello che Ella dice nell'*Aristée* [1]: « che la convinzione del sentimento, di cui ogni altra convinzione può essere solo una derivazione, nasce nell'essenza e non può essere comunicata ». Ma il sentimento, che è la base di questa convinzione, non si deve trovare in tutti gli uomini; e non sarebbe possibile suscitarlo più o meno in quelli che sembrano esserne privi, se si procurasse di rimuovere gli ostacoli che si oppongono all'effetto della sua azione? Riflettendo su quest'argomento, mi è parso che la materia delle certezze, che non è stata ancora abbastanza approfondita, potrebbe esser trattata in un modo che ci conducesse a nuovi assiomi. Non voglio abusare della Sua pazienza coll'esporle le mie riflessioni su quest'argomento. Ho preso la penna in mano per avere da Lei insegnamento, e non per dargliene. Non mi voglia ritenere indegno delle Sue istruzioni. Io oso domandargliene per combattere gli argomenti di Spinoza contro l'intelligenza e la personalità del primo principio, la libera volontà e le cause finali, argomenti che non ho mai potuto soggiogare colla metafisica pura. Pure è necessario trovarne il lato debole e saperlo dimostrare; poichè altrimenti invano scalzeremmo la teoria di Spinoza in quel che ha di positivo: i suoi seguaci non continuerebbero meno vivamente la lotta, ma si trincererebbero sin dietro alle ultime rovine del si-

(1) *Aristée*, pp. 167, 170.

stema abbattuto e ci obietterebbero che noi preferiamo un'assurdità evidente a ciò che è semplicemente incomprensibile, e che non è così che si fa della filosofia.

---

La lettera e l'appendice le spedii dissuggellate alla nostra amica per la trasmissione.

Nelle sue osservazioni, Mendelssohn s'era lagnato che io di quando in quando lo scacciavo dal concetto ch'egli si era fatto dello spinozismo; che molti luoghi della mia lettera gli riuscivano affatto oscuri; che in altri non trovava la coerenza, con cui essi s'accordavano nel mio sistema; che egli si vedeva avvolto in un circolo: — e gli pareva di poter dubitare ugualmente, se nel fondo del cuore io sia propenso all'ateismo o al cristianesimo.

Dalla prima difficoltà provenivano, secondo me, tutte le altre, e finchè non fossimo stati d'accordo in quello che è lo spinozismo, non avremmo potuto combattere pro o contro di esso. Alla determinazione di esso non credevo di aver portato per parte mia un contributo affatto insignificante colla comunicazione della mia lettera a Hemsterhuis. Tuttavia ero fermamente risolto di spiegarmi ancora meglio a Mendelssohn; ma una congerie di ostacoli impedì l'attuazione del mio disegno.

Per tutto l'inverno non avevo saputo notizia di Mendelssohn. In febbraio, Emilia mi mandò la copia di una lettera di costui, che, come essa diceva, «veramente era scritta a lei, ma per me».

Ecco la lettera:

Berlino, 28 gennaio 1785.

*Carissima Emilia!*

Non so davvero se sia debitore di una risposta il signor Jacobi a me, oppure io a lui. Ultimamente, quand'egli, per mezzo di Lei, mi mandò copia della sua lettera a Hemsterhuis, mi promise ancora una speciale risposta alla mia precedente, appena fosse tornato dai bagni e avesse avuto la comodità necessaria. Mi ha egli poi dimenticato? Che io per

mia parte non lo dimentichi e che ne abbia ancor sempre viva memoria, spero di provarglielo, se Dio vuole, con forse un venti e più fogli di fitta scrittura. Ella vede, carissima amica! a ciò mi ha condotto Lei, contro il mio proposito. Per un pezzo io volevo scrivere poco o forse niente affatto di metafisica, ed è a Lei che devo dar la colpa, se ora son sprofondato fin sopra al capo in sottigliezze trascendentali. Lavoro con lentezza di lumaca; perchè la mia debolezza di nervi non mi permette un lavoro assiduo, e gli affari di casa mi rubano la maggior parte di tempo e di forze. Essi sono anche eterogenei e in fondo sì alieni dalla mia inclinazione, che mi deprimono la mente e mi stringono il cuore e mi rendono incapace anche nelle ore di ricreazione ad occupazioni più di mio gusto. Dunque, non posso dire quando il mio manoscritto sarà pronto per esser spedito al signor Jacobi. Intanto io fo quel che le mie forze mi permettono, e nè Lei nè il signor Jacobi aspettano di più da un galantuomo.

Non vorrebbe egli permettere di far una volta pubblico uso delle sue lettere filosofiche? Dapprima la mia discussione non si riferisce soltanto allo spinozismo, ma è sopratutto una specie di esame della prova dell'esistenza di Dio. In séguito tratto anche degli argomenti speciali del sistema spinoziano, e perciò sarebbe di grande comodità per me e anche di grande utilità a molti lettori, se mi potessi servire della vivace esposizione del signor Jacobi, e far parlare lui in luogo di Spinoza. Ma desidererei saper presto se ciò è possibile, per potermi regolare nella mia esposizione.

Intanto, non dev'essere pubblicato neppure un foglio di questo mio scritto, che il n o s t r o Reimarus non abbia visto e approvato, ecc.

Scrissi subito e direttamente a Mendelssohn, per concedergli il libero uso delle mie lettere, e gli promisi per il mese venturo, senza fallo, la speciale risposta ch'egli ancora attendeva.

Subito dopo mi sopravvenne una malattia dalla quale, appena sulla fine di marzo, cominciai a rimettermi. Diedi notizia di quest'ostacolo alla mia amica, perchè lo facesse sa-

pere a Mendelssohn e nello stesso tempo lo assicurasse che ora mi ero messo veramente all'opera.

Il 21 aprile finii il mio saggio e glielo spedii per la posta prossima colla lettera seguente:

Düsseldorf, 26 aprile 1785.

*Al signor Mosè Mendelssohn,*

Emilia, per mia preghiera, Le avrà già fatto sapere quali nuovi ostacoli si frapposero ancora alla mia risposta alle sue osservazioni. Perciò ora sono stato tanto più premuroso a soddisfarla a questo proposito. Soltanto, riguardo all'introduzione, La devo ancora pregare di non credere ch'io me l'abbia sul serio un po' a male con Lei. — Stasera andrò a Münster per alcuni giorni, e perciò sono molto occupato e distratto; altrimenti Le avrei detto volentieri ancora qualche altra cosa dei vantaggi che si potrebbero avere, se il sistema dello Spinoza venisse pubblicamente esposto nella sua vera forma e secondo la necessaria connessione delle sue parti. Un'ombra di esso va da lungo tempo errando sotto varie forme per la Germania, ed è guardata con pari riverenza dai superstiziosi e dai miscredenti. Parlo non solo di teste piccole, ma di uomini di prim'ordine...

... Forse assisteremo ancora, alla lotta che nascerà sul cadavere dello Spinoza, simile alla lotta fra l'arcangelo e Satana su quello di Mosè (1). Quelli della parte dell'arcangelo sono riprovati dall'*Elucidarius cabbalisticus*, ma specialmente dal libretto di quella dama inglese, sul quale si ebbe recentemente una domanda nella *Berliner Monatschrift* (2). Riguardo a tutto questo dirò di più, quando avrò la Sua risposta e saprò se Ella può convenire con me nel concetto della dottrina dello Spinoza: un dubbio che appena posso chiamare tale. — Mi perdoni quest'affrettata e disordinata lettera; stia bene e mi continui la Sua benevolenza.

---

(1) Il periodo seguente si trova solo nella 3ª edizione.

(2) *Opuscula philosophica*. Amstelod., 1690; l'editore fu probabilmente I. M. van Helmont.

## APPENDICE.

### Al signor Mosè Mendelssohn, sulle sue Osservazioni a me dirette.

Prima di cercar di colpire, si deve incontrare e fermare l'arma dell'avversario. Ella cercava la mia arma e rotava la Sua, senza incontrar resistenza, perchè io non ero di fronte. Nello stato di difesa leale e tranquilla, in cui ero, io voglio avanzare verso di Lei e con un colpo soltanto verticale tentar la passata nel Suo cerchio. Se il Suo cerchio ferma il mio colpo, allora siamo veramente alle prese (1).

Fuori di metafora. A base delle Sue osservazioni, dal principio alla fine, vi è un errore che Ella lasciò senza chiarimento. Siccome il Suo concetto della dottrina dello Spinoza non conveniva col mio, così almeno uno di noi due non dovette comprender bene questa dottrina. Ora, se per sè non valeva neanche la pena di ricercare, o meglio, se era affatto impossibile la domanda: chi di noi due è in errore? — si dovrebbe pur concedere questa domanda, quando io avessi l'onore di occuparmi con Lei di quest'argomento. Tanto più giusto e naturale sarebbe concedere questa domanda, poichè Ella, leggendo questo saggio, osserverà certamente quanto Le siano cadute dalla memoria le opere dello Spinoza; di che già allora Ella doveva avere qualche coscienza. Insomma, poichè Ella trascurò di porre a cimento, per mezzo di un riscontro coll'originale, il Suo concetto dello spinozismo col mio, evitò addirittura la controversia. Così tutto doveva rimanere indeterminato; da nessun lato Ella poteva attaccar bene, molto meno vincere; mancava l'efficacia, perchè mancava la vera resistenza. E con quante diverse resistenze ad un tempo non venne Lei nella mischia? Colla falsità intrinseca del Suo concetto, o colla falsità

(1) Cfr. la lettera di Emilia del 5 luglio 1784.

della cosa stessa secondo la Sua rappresentazione di essa; colla falsità intrinseca e con quella estrinseca, supposta, del mio concetto; poi, con ciò che a Lessing e a me apparteneva in particolare, o poteva esser creduto tale. Con tante e così diverse cose, che si dovevano continuamente confondere l'una coll'altra, la Sua controversia filosofica non poteva riuscire che assai imbrogliata [1]. Perciò, quanto più a lungo e più profondamente io considero, se vogliamo dar principio a qualcosa, e non separarci ma andare almeno l'uno accanto all'altro, dobbiamo anzitutto metter in chiaro il punto essenziale: la dottrina dello Spinoza. Così pensavo dopo aver letto la prima volta le Sue osservazioni, e credetti che una copia della mia lettera a Hemsterhuis sarebbe stata per allora la risposta migliore. Così penso ancora, e adesso qui tento di nuovo un'esposizione dello stesso sistema, alla quale sono fermamente deciso di applicare tutte le mie forze intellettuali, e di non risparmiare nè fatica nè pazienza [2]. Comincio.

I. A ogni divenire deve star a fondamento un essere che non sia divenuto; a ogni derivante, qualcosa di non derivato; a ogni mutabile, un immutabile eterno.

---

(1) Nella prima edizione manca tutta l'introduzione dell'appendice sino a questo punto. La tralasciai, perchè alquanto aspra, e perchè non credetti di pubblicare nella mia opera le Osservazioni di Mendelssohn, che l'avrebbero spiegata e giustificata. Con queste Osservazioni io credetti proprio di avere una specie di ostaggio. Mendelssohn ne pensò altrimenti e le pubblicò. Contemporaneamente pubblicò la mia introduzione che si riferisce a queste Osservazioni, la quale poi fu ancora alcune volte pubblicamente affissa in luoghi onorati, perchè non cessasse l'orrore sull'attentato da me commesso. Ora essa sta dove è necessario che stia, e può giustificarsi.

(2) Queste parole le tralasciai nella prima edizione per consiglio di un amico, che temeva che avrebbero potuto dar occasione a motteggi. L'esito dimostrò che non ne valeva la pena. Ora, dopo aver di nuovo attentamente esaminato i miei quarantaquattro paragrafi, non ho nessuna difficoltà a riconoscere apertamente questo lavoro per la misura delle mie forze intellettuali e dello sforzo che son capace di fare con esse. Mi fece impressione che il signor Heydenreich in «Natura e Dio secondo Spinoza» (*Natur und Gott nach Spinoza*), p. 87, sembrasse preferire la lettera a Hemsterhuis. In generale, a questi paragrafi non si è resa la giustizia dovuta. Ma essi non perdono perciò nulla dei loro diritti, il cui valore a poco a poco si manifesterà da sè. (Questa nota manca nella terza edizione).

II. Come l'essere, il divenire non può esser divenuto o aver cominciato; o se mai il permanente in se stesso, l'eternamente immutabile, il persistente nell'instabile, fosse stato senza l'instabile, solo per sè, non avrebbe prodotto un divenire, nè in sè, nè fuori di sè, poichè ambedue i casi suppongono ugualmente un derivare dal niente.

III. Dall'eternità è dunque stato l'invariabile col variabile, il contingente coll'eterno, il finito coll'infinito, e chi ammette un cominciamento del finito, ammette un cominciamento dal niente (1).

IV. Il finito, se fu dall'eternità coll'infinito, non può essere fuori di esso; poichè, se fosse fuori di esso, o sarebbe un'altra essenza permanente per sè, o sarebbe stato prodotto dalla cosa permanente dal niente.

V. Se fosse stato prodotto dalla cosa permanente dal niente, la forza o la determinazione per cui esso fu prodotto dal niente dovrebbe pure esser derivata dal niente; poichè nella cosa infinita, eterna, immutabile, tutto è infinitamente, immutabilmente ed eternamente reale. Un'azione che l'essenza infinita cominciasse, non potrebbe esser cominciata che dall'eternità, e la determinazione a ciò non potrebbe derivare che dal niente (2).

---

(1) *Si quis omnes materiae motus, qui hucusque fuerunt, determinare volet, eos scilicet, eorumque durationem ad certum numerum et tempus redigendo; is certe nihil aliud conabitur, quam substantiam corpoream, quam non nisi existentem concipere possumus, suis affectionibus* (il movimento e il riposo che sono i *modi* dell'estensione infinita ugualmente eterni ed essenziali, e sono l'a priori di tutte le forme fisiche particolari) *privare, et, quam habet naturam, ut non habeat, efficere.* Ep. XXIX, *Opp. Posth.*, p. 469.

(2) *Eth.*, P. I, Prop. XXVII. *Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est, et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum, et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est: et rursus haec causa non potest etiam existere neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam, determinatur ad existendum, et sic in infinitum.*

Demonstr. *Quidquid determinatum est ad existendum et operandum, a Deo sic determinatum est. At id, quod finitum est, et determinatam habet existentiam, ab absoluta natura alicuius Dei attributi produci non potuit; quidquid enim ex absoluta natura alicuius Dei attributi sequitur, id infinitum et aeternum est. Debuit ergo ex Deo, vel aliquo eius attributo sequi, quatenus aliquo modo affectum consi-

VI. Il finito è dunque nell'infinito, sicchè l'insieme di tutte le cose finite, in quanto in ogni momento comprende ugualmente in sè tutta l'eternità, il passato e il futuro, è una sola e medesima cosa coll'infinito.

VII. Quest'insieme non è un'assurda composizione di cose finite che costituiscano un infinito; ma è, nel senso più stretto, un tutto di cui le parti possono solo essere ed esser pensate in esso e secondo esso (1).

---

*deratur; praeter enim substantiam, et modos nil datur, et modi nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones. At ex Deo, vel aliquo eius attributo, quatenus affectum est modificatione, quae aeterna et infinita est, sequi etiam non potuit. Debuit ergo sequi, vel ad existendum, et operandum determinari a Deo, vel aliquo eius attributo, quatenus affectum est modificatione, quae finita est, et determinatam habet existentiam. Quod erat primum. Deinde haec rursus causa, sive hic modus (per eandem rationem, qua primam partem huius jam demonstravimus) debuit etiam determinari ab alia, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam, et rursus haec ultima (per eandem rationem) ab alia, et sic semper (per eandem rationem) in infinitum.* Q. E. D.

Scholion. *Cum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea, quae ex absoluta eius natura necessario sequuntur, mediantibus his primis, quae tamen sine Deo nec esse nec concipi possunt; hinc sequitur 1° quod Deus sit rerum immediate ab ipso productarum causa absolute proxima;* non vero in suo genere, *ut aiunt. Nam Dei effectus sine sua causa, nec esse, nec concipi possunt. Sequitur 2° quod Deus non potest proprie dici causa esse remota rerum singularium, nisi forte ea de causa, ut scilicet has ab iis, quas immediate produxit, vel potius, quae ex absoluta eius natura sequuntur distinguamus. Nam per causam remotam talem intelligimus, quae cum effectu nullo modo conjuncta est. At omnia quae sunt, in Deo sunt, et a Deo ita dependunt, ut sine ipso nec esse, nec concipi possunt. Opp. Posth.*, pp. 25 e 26.

(1) I seguenti luoghi di Kant possono servire a render più chiaro questo concetto. A nessuna persona di criterio occorre dire, che non per ciò la filosofia kantiana viene accusata di spinozismo.

«Si può pensare solo uno spazio, e, quando si parla di molti spazii, s'intende soltanto di parti di uno stesso unico spazio. Queste parti non possono neanche esistere prima dell'unico spazio che contiene tutto, come sue parti costitutive (per cui sarebbe possibile la composizione di esso), ma possono solo esser pensate in esso. Esso è essenzialmente unico, in esso il molteplice, e quindi anche il concetto universale di spazii si fonda soltanto su limitazioni». (*Critica della ragion pura*, p. 25 dell'ed. vecchia; e p. 39 della nuova).

«L'infinità del tempo non significa altro se non che ogni grandezza determinata del tempo è solo possibile mediante una limitazione del tempo unico, che ne è il fondamento. Perciò la rappresentazione originale di tempo dev'esser data come illimitata. Ma siccome le parti stesse e ogni grandezza di un oggetto si possono solo rappresentare determinate mediante limitazioni, così la rappresentazione totale non può esser data

VIII. Ciò che in una cosa è primo quanto alla natura, non è per questo primo quanto al tempo.

---

mediante concetti (poichè questi suppongono le rappresentazioni delle parti), ma dev'esser loro di fondamento l'intuizione immediata». (*Critica della ragion pura*, p. 32 della vecchia; e 47 della nuova edizione).

A queste parole voglio far seguire queste proposizioni dello Spinoza.

*Intellectus quaedam percipit, sive quasdam format ideas absolute, quasdam ex aliis. Nempe quantitatis ideam format absolute nec ad alias attendit cogitationes; motus vero ideas non nisi attendendo ad ideam quantitatis.*

*Quas absolute format, infinitatem exprimunt; at determinatas ex aliis format. Ideam enim quantitatis, si eam per causam percipit, tum quantitatem determinat, ut cum ex motu alicuius plani corpus, ex motu lineae vero planum, ex motu denique puncti lineam oriri percipit; quae quidem perceptiones non inserviunt ad* intelligendam, *sed tantum ad* determinandam *quantitatem. Quod inde apparet, quia eas quasi ex motu oriri concipimus, cum tamen motus non percipiatur, nisi percepta quantitate, et motum etiam in infinitum continuare possumus, quod minime possemus facere, si non haberemus ideam infinitae quantitatis.*

*Ideas positivas (intellectus) prius format, quam negativas.*

*Res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit, et numero infinito; vel potius ad res percipiendas, nec ad numerum nec ad durationem attendit: cum autem res imaginatur, eas sub certo numero, determinata duratione, et quantitate percipit.* (*De intellectus Emend. O. P.*, pp. 390 e 391).

Cedo alla tentazione di riferire ancora un brano dei *Cogitata metaphysica* di Spinoza, che contribuirà non poco alla spiegazione di quel che precede, specialmente delle due ultime proposizioni, e getterà anche luce sull'intera materia.

*Cum assueti simus omnium, quae intelligimus, etiam imagines aliquas in nostra phantasia depingere; fit, ut non-entia positive, instar entium, imaginemur. Nam mens in se sola spectata, cum sit res cogitans, non majorem habet potentiam ad affirmandum quam ad negandum: imaginari vero cum nihil aliud sit, quam ea quae in cerebro reperiuntur a motu spirituum qui in sensibus ab objectis excitatur, vestigia sentire, talis sensatio non nisi confusa* affirmatio *esse potest. Atque hinc fit, ut omnes modos, quibus mens utitur ad negandum, quales sunt caecitas, extremitas sive finis, terminus, tenebrae, etc. tanquam entia imaginemur.*

*Unde clare patet, hos modos cogitandi non esse ideas rerum, nec ullo modo ad ideas revocari posse: quare etiam nullum habent ideatum, quod necessario existit, aut existere potest. Causa autem, ob quam hi modi cogitandi pro ideis rerum habentur, est, quia ab ideis entium realium tam immediate proficiscuntur et oriuntur, ut facillime cum ipsis ab iis, qui non accuratissime attendunt, confundantur: unde etiam nomina ipsis imposuerunt, tanquam ad significandum entia extra mentem nostram existentia.*

*... Longe tamen aliud est inquirere in rerum naturam, aliud in modos quibus res a nobis parcipiuntur. Haec vero si confundantur, neque modos percipiendi, neque naturam ipsam intelligere poterimus.* (*Princ. Phil. App.*, pp. 94, 95 e 96).

L'estensione corporea, quanto alla natura, è prima di questo o quel suo modo, benchè non possa mai essere per sè, senza questo o quel modo determinato, cioè prima di essi quanto al tempo ossia fuori della mente. Parimenti il pensiero: il quale, quanto alla natura, è prima di questa o quella rappresentazione, eppure non può essere che in un modo determinato, cioè, quanto al tempo, insieme a questa o quella rappresentazione.

IX. L'esempio seguente può spiegar meglio la cosa e darci un concetto chiaro di essa.

Noi ammettiamo che i cosiddetti quattro elementi: l'acqua, la terra, l'aria e il fuoco, siano tutti modi dell'estensione, che si possano ridurre ad essa e risolversi in essa. Si pensi ora l'estensione fisica nell'acqua, senza che essa sia fuoco; nel fuoco, senza che sia terra; nella terra, senza che sia aria, ecc. Nessuno di questi modi sarebbe concepibile per sè, senza supporre l'estensione fisica; e questa perciò sarebbe in ciascuno di questi elementi, quanto alla natura, il primo, il veramente reale, il sostanziale, la *natura naturans*.

X. Il primo — non solo nelle cose estese o nelle cose pensanti; — ma ciò che è il primo nelle une come nelle altre, e in tutte le cose nello stesso modo: — l'essere originale, il reale onnipresente ed immutabile, che anche non può essere una proprietà, ma di cui ogni altra cosa è solo una proprietà che esso ha; quest'essenza unica e infinita di tutte le essenze, Spinoza la chiama Dio, o la sostanza.

---

Riferirò in séguito le particolari dimostrazioni dello Spinoza su ciò: che la sua sostanza infinita non è composta di parti, ma è affatto indivisibile, ed è una nel più stretto senso.

Voglio allungare ancora questa lunga nota con un brano esplicativo di Leibniz, e terminare come ho cominciato:

«Malebranche dice che Dio è l'essere in generale, e con ciò s'intende «un essere vago e concettuale, come è il genere nella logica; e poco manca «si accusi il p. Malebranche d'ateismo: ma io credo che questo padre intenda «non un essere vago e indeterminato, ma l'essere assoluto, che «differisce dagli esseri particolari limitati, come lo spazio assoluto e senza «limiti differisce da un cerchio o da un quadrato» (*Rec. de D. M.*, I, p. 544).

XI. Questo Dio non appartiene dunque a qualche specie delle cose, e non è una cosa isolata, particolare e differente [1]. Così pure non può convenire ad esso nessuna delle determinazioni che distinguono le cose particolari; nè un pensiero e una coscienza propria e particolare, più che una propria e particolare estensione, figura, colore; o qualunque altra determinazione che non sia quella di semplice materia prima, materia pura, sostanza universale.

XII. *Determinatio est negatio, seu determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet* [2]. Dunque le cose particolari, in quanto esistono soltanto in un certo modo determinato, sono i *non-entia*; e l'essenza indeterminata e infinita è l'unico

---

(1) *Unum dicunt significare aliquid reale extra intellectum; verum, quidnam hoc enti addat, nesciunt explicare, quod satis ostendit, illos entia rationis cum ente reali confundere; quo efficiunt, ut id, quod clare intelligunt, confusum reddant. Nos autem dicimus Unitatem a re ipsa nullo modo distingui, vel enti nihil addere; sed tantum modum cogitandi esse, quo rem ab aliis separamus, quae ipsi similes sunt, vel cum ipsa aliquo modo conveniunt.*

*Unitati vero opponitur multitudo, quae sane rebus etiam nihil addit, nec aliquid praeter modum cogitandi est, quemadmodum clare et distincte intelligimus. Nec video quid circa rem claram amplius dicendum restat; sed tantum hic notandum est, Deum, quatenus ab aliis entibus eum separamus, posse dici unum; verum, quatenus concipimus eiusdem naturae plures esse non posse, unicum vocari. At vero, si rem accuriatus examinare vellemus, possemus forte ostendere Deum non nisi improprie unum et unicum vocari, sed res non est tanti, immo nullius momenti iis, qui de rebus, non vero de nominibus sunt solliciti. (Cogit. Metaph.*, P. I, cap. VI).... *Quod demostrationem attinet, quam ego in Appendice Geometricarum in Cartesii Principia Demonstrationum stabilio, nempe Deum non, nisi valde improprie, unum, vel unicum, dici posse; respondeo, rem solummodo existentiae, non vero essentiae respectu unam, vel unicam dici: res enim sub numeris nisi postquam ad commune genus redactae fuerunt, non concipimus. Qui, v. g., sestertium, et imperialem manu tenet, de numero binario non cogitabit, nisi hunc sestertium, et imperialem uno, eodemque, nempe nummorum, vel monetarum, nomine vocare queat: nam tunc, se duos nummos, vel monetas habere, potest affirmare; quoniam non modo sestertium, sed etiam imperialem nummi, vel monetae nomine insignit. Hinc ergo clare patet, nullam rem unam, aut unicam nominari, nisi postquam alia res concepta fuit, quae (ut dictum est) cum ea convenit. Quoniam vero Dei existentia ipsius sit essentia, deque eius essentia universalem non possimus formare ideam, certum est, eum, qui Deum unum, vel unicum numcupat, nullam de Deo veram habere ideam, vel improprie de eo loqui.* (Ep. L, *Opp. Posth.*, p. 557).

(2) Ep. L, *Opp. Posth.*, p. 558.

vero *ens reale*, hoc est, *est omne esse, et praeter quod nullum datur esse* (1).

XIII. Perchè la cosa diventi ancora più chiara, e venga in chiaro da sè il difficile punto seguente dell'intelletto di Dio e scompaia ogni difficoltà, cerchiamo di prendere per un lembo il velo della terminologia che avvolge il sistema dello Spinoza, e solleviamolo tutto.

XIV. Secondo Spinoza un'estensione infinita e un pensiero infinito sono proprietà di Dio. Tutti e due insieme costituiscono una sola essenza indivisibile (2), sicchè è indifferente sotto qualunque di queste proprietà Dio si consideri, poichè l'ordine e la connessione dei concetti è identico coll'ordine e colla connessione delle cose, e tutto ciò che deriva *formaliter* dalla natura infinita di Dio, ne deve pure derivare *objective* e viceversa (3).

XV. Le cose particolari, variabili e materiali sono *Modi* del movimento e del riposo nell'estensione infinita (4).

XVI. Il movimento e il riposo sono i *Modi* stessi immediati dell'estensione infinita (5), e con essa sono infiniti, immutabili ed eterni (6). Ambedue questi Modi costituiscono

---

(1) *De intell. Emend. Opp. Posth.*, p. 381.

(2) *Eth.*, P. I, *Schol.*, Prop. x.

(3) *Eth.*, P. II, Prop. vii. *Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.*

Sch. *Hic, antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam id est, quod supra ostendimus; nempe quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest, tamquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet, et consequenter, quod substantia cogitans, et substantia extensa una, eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis, et idea illius modi una, eademque est res; sed duobus modis expressa; quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso, intellectas unum et idem esse. Opp. Posth.*, p. 46.

(4) *Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis, et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur. Eth.*, P. II, Lemma i.

(5) Ep. lxvi, *Opp.*, *Posth.*, p. 593.

(6) *Eth.*, P. I, Prop. 21, 22, 23. **Il riposo e il movimento sono opposti l'uno all'altro, e nessuna di queste determinazioni può aver prodotto l'altra. Dio deve dunque essere la causa immediata di esse, come è la causa immediata dell'estensione e di se stesso. Ep. lxx, *Opp. Posth.*, p. 596. Ep. lxxiii, *Opp. Posth.*, p. 598.**

insieme la forma essenziale di tutte le figure e le forze materiali possibili; essi ne sono l'a priori.

XVII. Ai due modi immediati dell'estensione infinita si riferiscono due modi immediati del pensiero infinito e assoluto: volontà e intelletto (1). Questi contengono *objective* ciò che quelli contengono *formaliter*, e gli uni e gli altri sono *respective* prima di tutte le cose particolari, tanto della natura estesa, come della natura pensante.

XVIII. Prima della volontà e dell'intelletto infiniti è il pensiero infinito e assoluto, il quale solo appartiene alla *Natura naturans*, come la volontà e l'intelletto infiniti appartengono alla *Natura naturata* (2).

XIX. Dunque la *Natura naturans* è Dio in quanto è considerato come una causa libera, ossia la sostanza infinita, *depositis affectionibus, et in se considerata*, hoc est, *vere considerata*, non ha nè volontà, nè intelletto, sì infiniti che finiti (3).

---

(1) *Eth.*, P. I, *Coroll.* 2, Prop. XXX. *Hinc sequitur voluntatem et intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus et quies, etc.*

(2) *Eth.*, P. I; *Schol.*, Prop. XXIX. *Per Naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est, et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est, Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscuiusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur, ut res, quae in Deo sunt, et quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt. Opp. Posth.*, p. 27.

(3) *Eth.*, P. I, Prop. XXXI. *Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad naturam naturatam, non vero ad naturantem referri debent.*

Demonstr. *Per intellectum enim non intelligimus absolutam cogitationem; sed certum tantum modum cogitandi, qui modus ab aliis, scilicet cupiditate, amore etc. differt, adeoque per absolutam cogitationem concipi debet, nempe per aliquod Dei attributum, quod aeternam et infinitam cogitationis essentiam exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse, nec concipi possit; ac propterea ad naturam naturatam, non vero naturantem referri debet, ut etiam reliqui modi cogitandi,* Q. E. D.

Schol. *Ratio, cur hic loquar de intellectu actu, non est, quia concedo, ullum dari intellectum potentia; sed quia omnem confusionem vitare cupio, nolui loqui, nisi de re nobis quam clarissime percepta de ipsa scilicet intellectione, qua nihil nobis clarius percipitur. Nihil enim intelligere possumus, quod ad perfectiorem intellectionis cognitionem non conducat. Opp. Posth.*, pp. 27 e 28.

XX. Ora come queste cose differenti possano essere le une nelle altre e insieme; e tuttavia, quanto alla natura, le une prima e le altre dopo, non c'è bisogno di spiegarlo nuovamente, dopo quel che se n'è detto innanzi.

XXI. Anche sarà ora abbastanza chiaramente dimostrato, che, come è impossibile che oltre delle cose particolari e materiali vi siano ancora un particolare movimento e riposo infinito, insieme con una particolare estensione infinita; così, secondo i principii dello Spinoza, oltre delle cose pensanti finite non vi possono essere ancora una volontà e un intelletto particolari e infiniti, con insieme un pensiero particolare, infinito e assoluto.

XXII. Ma perchè non rimanga un'ombra di dubbio, nè sia possibile alcuna nuova obiezione, gettiamo ancora uno sguardo sulla dottrina di Spinoza dell'intelletto finito. Dappertutto, ma specialmente qui, presuppongo la mia lettera a Hemsterhuis, perchè là, dovendo esporre solamente il contenuto della dottrina, in parecchi punti potei essere più chiaro.

XXIII. L'intelletto finito, ossia il *modificatum modificatione* del pensiero infinito e assoluto, deriva dal concetto di una cosa particolare realmente esistente (1).

---

(1) *Eth.*, P. II, Prop. 11 e 13. Al proposito, che quello che Spinoza dimostra dell'intelletto umano, secondo la sua dottrina debba valere anche di ogni altro intelletto finito, è da vedere lo Scolio per più rispetti importante della citata proposizione 13ª della II parte dell'*Etica*.

Evidentemente la natura differente degli oggetti dei concetti non può far nessun cambiamento essenziale riguardo all'intelletto stesso; e delle proprietà infinite attribuite da Spinoza alla sostanza infinita non ne appartiene certo nessuna alla natura pensante, fuorchè lo stesso pensiero infinito e i suoi Modi. Perciò tutte queste proprietà si devono riferire alla natura pensante, come vi si riferisce l'estensione corporea, cioè, considerate per sè sole, devono essere riguardate come *mera ideata*, e le loro cose particolari possono soltanto essere gli oggetti dei concetti — e, se si tratta di concetti immediati, possono solo essere i corpi di essi. Non mi occuperò più dunque di quelle altre proprietà di cui non sappiamo affatto niente, se non che deve esistere qualcosa di simile, e mi limito semplicemente all'unico oggetto dell'anima umana, al corpo. Questa cosa potrebbe del resto condurre a una considerazione assai importante, ma invece io voglio solo osservare, che la dottrina di Spinoza delle proprietà infinite di Dio, connessa col *Factum*, che noi non conosciamo assolutamente nient'altro che il nostro corpo e

XXIV. Come la cosa particolare non può esser la causa del suo concetto, così il concetto non può esser la causa della cosa particolare; ossia come il pensiero non può derivare dall'estensione, così l'estensione non può derivare dal pensiero. L'una e l'altro, l'estensione e il pensiero, sono due essenze affatto differenti, ma sono solo in una cosa, ossia sono

---

ciò che deriva dal concetto immediato di esso (v. Ep. LXVI coi luoghi citati in essa), è l'indicazione migliore per cogliere il vero senso del suo sistema. Nota d. 1ª ediz.

La mia opinione è questa: il Dio dello Spinoza non ha altre proprietà che l'estensione infinita e il pensiero infinito. Se Spinoza attribuì a Dio, in un modo indeterminato, proprietà infinite anche rispetto alla quantità, ciò fu perchè egli lo definì e dimostrò a priori, e quindi era impossibile provare l'esistenza di certe proprietà determinate, o la non-esistenza di altre; e tutte e due le cose doveva fare, se non ammetteva proprietà infinite anche rispetto alla quantità. Ma nel concetto umano v'erano soltanto due proprietà dell'essenza infinita: estensione e pensiero. Secondo Spinoza, il pensiero, considerato in sè, non appartiene all'estensione, come l'estensione, considerata in sè, non appartiene al pensiero; ma essi sono solamente uniti, perchè sono proprietà di una sola e medesima indivisibile essenza. Anche è impossibile, che una proprietà della sostanza sia più universale, cioè sia più onnipresente nella sostanza, che l'altra. Ora se l'estensione e il pensiero solo per questo motivo sono uniti, e in ogni cosa sono necessariamente una cosa; questo deve valere per tutte le altre proprietà della sostanza, e l'intera somma di esse dev'esser contenuta nel concetto di ogni cosa particolare. Questa giusta deduzione fece anche lo stesso Spinoza, e solo si astenne dallo svolgerla nel modo qui esposto. (v. *Eth.*, S. II, Prop. 45, 46, 47). Ma vi fu un uomo d'ingegno acuto (peccato che ci rimanga ignoto!) che svolse questa deduzione anche ai tempi di Spinoza. Egli domandò al nostro filosofo (Ep. LXV), se la conciliazione del suo a priori col suo a posteriori non obbligasse all'affermazione, che vi siano tanti mondi diversi, quante sono le diverse proprietà di Dio. — Spinoza cercò una scappatoia e rimandò allo *Schol.*, Prop. 7, p. 2, dov'egli aveva dimostrato, che vi può essere un universo soltanto (Ep. LXVI). Quell'ottimo filosofo si attenne a questo *Scholium* e ne trasse la dimostrazione, che nel concetto di ogni cosa particolare debbono esser contenuti i concetti di tutte le diverse proprietà. Spinoza rispose come la prima volta, e più breve che potè.

Io sono convinto che Spinoza, il quale aveva sofferto sì gravi persecuzioni, ed era anche sempre esposto a nuove molestie, non volesse manifestarsi su questo punto. Così mi spiego anche la sua risposta a un altro, che non nomina, a Parigi, il quale desiderava sapere come Spinoza si spiegasse l'esistenza delle cose particolari in modo diverso da Cartesio, il quale faceva mettere in movimento l'essenza estesa da Dio (Ep. LXXI). Spinoza rispose come segue: (Ep. LXXII) che, secondo lui, l'essenza estesa era ben altro che secondo Cartesio; che a questo riguardo si sarebbe forse spiegato meglio in séguito; poichè non era ancora ben in chiaro di questa cosa. — Certamente, se Spinoza credeva di non esser in chiaro di questa cosa di niente credeva di essere in chiaro. V. le Appendici VI e VII.

una sola e medesima cosa, *unum et idem*, che vien soltanto considerata secondo proprietà diverse.

XXV. Il pensiero assoluto è la coscienza pura, immediata e assoluta nell'essere universale, nell'essere κάτ'ἐξοχήν, ossia nella sostanza (1).

XXVI. Siccome delle proprietà della sostanza, oltre il pensiero, noi abbiamo solo la rappresentazione dell'estensione corporea, così ci atteniamo solo a queste due, e diciamo: poichè la COSCIENZA È CONGIUNTA INDISSOLUBILMENTE COLL'ESTENSIONE, TUTTO CIÒ CHE È NELL'ESTENSIONE, DEVE ANCHE ESSERE NEL PENSIERO.

XXVII. Noi chiamiamo la coscienza di una cosa, il suo concetto, e questo concetto può soltanto essere un concetto immediato.

XXVIII. Un concetto immediato, considerato solo in sè e per sè, è senza rappresentazione [— è un sentimento] (2).

XXIX. Le rappresentazioni derivano da concetti mediati e richiedono oggetti mediati, cioè: DOVE SONO RAPPRESENTAZIONI, DEVONO ESSERVI PIÙ COSE PARTICOLARI CHE SI RIFERISCANO LE UNE ALLE ALTRE; POICHÈ COLL'INTERNO DEV'ESSERVI ANCHE UN ESTERNO.

---

(1) L'espressione *le sentiment de l'être*, che la lingua francese mi suggerì nella mia lettera a Hemsterhuis era migliore e più corretta; poichè la parola *Bewüsstseyn* (*), sembra che importi qualcosa come di rappresentazione e di riflessione, che qui non ha luogo. Il seguente brano di Kant può chiarire un po' meglio la cosa:

«In noi non possono esservi cognizioni, nè connessione e unità di esse fra di loro, senza quell'unità della coscienza che precede tutti i dati dell'intuizione, e in relazione alla quale sono soltanto possibili tutte le rappresentazioni di oggetti. Questa coscienza pura, originale e immutabile la chiamo appercezione trascendentale. E che meriti questo nome, appare già da ciò: che anche l'unità oggettiva più pura, cioè quella dei concetti a priori (spazio e tempo) è solo possibile per la relazione delle intuizioni ad essa. L'unità numerica di quest'appercezione è dunque a priori di base a tutti i concetti, come la molteplicità dello spazio e del tempo alle intuizioni del senso». (*Critica della ragion pura*, p. 107 della 1ª ediz.).

(2) [ ] aggiunta della 3ª edizione.

(*) Coscienza.

XXX. Il concetto immediato e diretto di una cosa particolare realmente esistente, vien chiamato lo spirito, l'anima (*mens*) di questa cosa particolare; la cosa particolare stessa, come l'oggetto immediato e diretto di un tale concetto, si chiama il corpo (1).

XXXI. In questo corpo l'anima sente ogni altra cosa, di cui s'accorga oltre del corpo stesso, e non se n'accorge altrimenti che mediante il concetto delle affezioni che il corpo ne riceve. Di quello da cui il corpo non può ricevere nessuna affezione, anche l'anima non se ne può accorgere (2).

XXXII. D'altra parte, l'anima non si può accorgere neanche del suo corpo, essa non sa che quello esista, e non conosce neanche se stessa altrimenti che mediante le affezioni che il corpo riceve dalle cose che si trovano fuori di esso e mediante il concetto di esse (3). Giacchè il corpo è una cosa particolare determinata in un certo modo, la quale può pervenire all'esistenza e conservarsi in essa solo dopo, con e fra altre cose particolari: quindi, il suo interno non può esistere senza esterno; cioè, il corpo non può esistere, nè esser pensato come realmente esistente, senza una relazione molteplice di esso ad altre cose esterne e di queste cose ad esso, — e senza un continuo cambiamento di affezioni.

XXXIII. — Il concetto immediato del concetto immediato del corpo costituisce la coscienza dell'anima: e questa coscienza è unita coll'anima nello stesso modo che l'anima è unita col corpo. Cioè: la coscienza dell'anima esprime una

---

(1) *Objectum ideae, humanam mentem constituentis, est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud*. *Eth.*, P. II, Prop. 13. — Sulla differenza fra concetto diretto e indiretto, ossia mediato e immediato, è da vedere lo Scolio della prop. 17ª della II parte dell'*Etica*.

(2) *Rerum imagines, sunt ipsae humani corporis affectiones, sive modi, quibus corpus humanum a causis externis afficitur*. (*Schol.*, Prop. XXXII, *Eth.*, P. III). — A questo riguardo è anche da vedere il sovracitato Scolio della prop. 17ª e il corollario 2º della prop. 16ª.

(3) *Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur*. Prop. XIX, P. II, *Eth.*

*Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit*. Prop. XXXIII della stessa parte.

certa forma determinata di un concetto, come lo stesso concetto esprime una certa forma determinata di una cosa particolare [1]. Ma la cosa particolare, il suo concetto e il concetto di questo concetto sono proprio una sola e medesima cosa (*unum et idem*), la quale è veduta nelle sue diverse proprietà e disposizioni [2].

XXXIV. Siccome l'anima non è altro che il concetto immediato del corpo, ed è una sola e medesima cosa con esso, così la perfezione dell'anima non può essere altro che la perfezione del suo corpo [3]. Le capacità dell'intelletto non sono altro che le capacità del corpo secondo la rappresentazione, ossia *objective*; nello stesso modo, le determinazioni della volontà sono solo determinazioni del corpo [4]. Anche l'essenza dell'anima non è che l'essenza del suo corpo *objective* [5].

XXXV. Ogni cosa particolare suppone altre cose particolari, sino all'infinito, e nessuna può derivare immediata-

---

(1) *Eth.*, P. II, Prop. 21 collo Scol.

(2) Ivi, *Schol.*, Prop. 21.

(3) Su nessun punto Spinoza è più molteplice e più esplicito che su questo. Voglio soltanto notare della II parte dell'*Etica* lo scolio della prop. XIII e la prop. XIV; della terza parte, lo scolio assai degno di nota della prop. II e la prop. XI insieme al suo scol.; della dimostrazione della prop. XXVIII le parole: *Sed mentis conatus, seu potentia in cogitando, aequalis et simul natura est cum corporis conatu, seu potentia in agendo*; e poi ancora le parole seguenti dell'*Expl. Definit. Generalis Affectuum: — — quia essentia mentis in hoc consistit, quod sui corporis actualem existentiam affirmat, et nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus; sequitur ergo, quod mens ad maiorem, minoremve perfectionem transit, quando ei aliquid de suo corpore, vel aliqua eius parte affirmare contingit, quod plus minusve realitatis involvit, quam antea. Cum igitur supra dixerim, mentis cogitandi potentiam augeri vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod mens ideam sui corporis, vel alicuius eius partis formaverit, quae plus, minusve realitatis exprimit, quam de suo corpore affirmaverat. Nam ideorum praestantia, et actualis cogitando potentia ex obiecti praestantia aestimatur. Opp. Posth.*, p. 160.

(4) Nello scolio già citato della prop. 2ª della III parte dell'*Etica* si dice: *quae omnia profecto clare ostendunt, mentis tum decretum, quam appetitum, et corporis determinationem simul esse natura, vel potius unam, eandemque rem, quam, quando sub cogitationis attributo consideratur, et per ipsum explicatur, decretum appellamus; et quando sub extensionis attributo consideratur, et ex legibus motus et quietis deducitur, determinationem vocamus; quod adhuc clarius ex jam dicendis patebit. Opp. Posth.*, p. 100.

(5) *Mens nihil sub aeternitatis specie concipit, nisi quatenus sui corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit. Demonstr.*, Prop. XXXI., P. V, *Eth.*

mente dall'infinito (1). Ora, poichè l'ordine e la connessione dei concetti è identico coll'ordine e colla connessione delle cose, anche un concetto di una cosa particolare non può derivare immediatamente da Dio (2), ma deve pervenire all'esistenza allo stesso modo che ogni cosa particolare e materiale, e non può esistere altrimenti che insieme con una cosa determinata e materiale.

XXXVI. Le cose particolari derivano mediatamente dall'infinito, ossia sono prodotte da Dio mediante le affezioni o disposizioni immediate della sua essenza. MA QUESTE SONO ETERNE E INFINITE CON DIO, ED ESSO È LA LORO CAUSA ALLO STESSO MODO CHE È LA CAUSA DI SE STESSO. Quindi le cose particolari derivano (immediatamente) da Dio soltanto in un modo eterno e infinito, e non in un modo transitorio e finito; poichè in questo modo esse derivano semplicemente l'una dall'altra, in quanto si producono e si distruggono a vicenda, e perciò non persistono meno immutabili nella loro esistenza eterna.

XXXVII. Lo stesso si dica dei concetti delle cose particolari; cioè essi sono prodotti da Dio in nessun altro modo, e in nessun altro modo esistono nell'intelletto infinito, che come le forme materiali, mediante il movimento e il riposo infiniti, esistono tutte insieme, e sempre realmente, nell'estensione infinita (3).

---

(1) *Eth.*, P. I., Prop. XXVIII.

(2) Devo ancora ricordare, perchè d'infinita importanza nel sistema dello Spinoza, oltre il pensiero assoluto, che nel concetto è il primo ed è senza rappresentazione, ogni altro pensiero si deve riferire al concetto immediato di una cosa particolare realmente esistente e delle sue disposizioni e può esser dato soltanto in esso; sicchè è affatto impossibile, che, prima che esistano realmente le cose particolari, esista qualche specie del concetto di esse. Ma le cose particolari esistono dall'eternità, e Dio non è mai esistito prima di esse in altro modo da quello in cui esiste ancor sempre e per tutta l'eternità esisterà prima di esse, cioè semplicemente quanto alla natura o all'essenza.

(3) *Eth.*, P. II, Prop. VII. *Ideae rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium, sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur.*

Demonstr. *Ex Axiomate*, IV, P. I. *Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.*

Coroll. *Hinc sequitur, quod quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus*

XXXVIII. Di una cosa particolare realmente esistente, ossia affatto determinata, nessun concetto può dunque esistere in Dio, in quanto egli è infinito, ma esiste solo in lui ed è prodotto da lui, in quanto una tale cosa particolare si produce in lui di presente, e con essa il suo concetto; cioè questo concetto esiste insieme con la cosa particolare solo una volta, e altre volte non esiste affatto in Dio, nè insieme, nè prima, nè dopo la cosa particolare [1].

---

*in Dei attributis comprehenduntur, earum esse objectivum, sive ideae non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit; et ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam per quam durare dicuntur, involvunt.*

Schol. *Si quis ad uberiorem huius rei explicationem exemplum desideret, nullum sane dare potero, quod rem, de qua hic loquor, utpote unicam, adaequate explicet; conabor tamen rem, ut fieri potest, illustrare. Nempe circulus talis est naturae, ut omnium linearum rectarum, in eodem sese invicem secantium, rectangula sub segmentis sint inter se aequalia; quare in circulo infinita inter se aequalia rectangula continentur: attamen nullum eorum potest dici existere, nisi quatenus circulus existit, nec etiam alicuius horum rectangulorum idea potest dici existere, nisi quatenus in circuli idea comprehenditur. Concipiantur jam ex infinitis illis duo tantum, nempe D et E existere. Sane eorum etiam ideae jam non tantum existunt, quatenus solummodo in circuli idea comprehenduntur; sed etiam, quatenus illorum rectangulorum existentiam involvunt, quo fit, ut a reliquis reliquorum rectangulorum ideis distinguantur. Opp. Posth.*, p. 47.

(1) *Eth.*, P. II, Prop. IX. *Idea rei singularis, actu existentis, Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cuius etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum.*

Demonstr. *Idea rei singularis, actu existentis, modus singularis cogitandi est, et a reliquis distinctus; adeoque Deum, quatenus est tantum res cogitans, pro causa habet. At non, quatenus est res absolute cogitans; sed quatenus alio cogitandi modo affectus consideratur, et huius etiam, quatenus alio affectus est, et sic in infinitum. Atqui ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio causarum; ergo unius singularis ideae alia idea, sive Deus, quatenus alia idea affectus consideratur, est causa, et huius etiam, quatenus alia affectus est, et sic in infinitum.* Q. E. D.

Coroll. *Quicquid in singulari cuiuscunque ideae objecto contingit, eius datur in Deo cognitio, quatenus tantum eiusdem objecti ideam habet.*

Demonstr. *Quicquid in objecto cuiuscunque ideae contingit, eius datur in Deo idea, non, quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis affectus consideratur; sed ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum; erit ergo cognitio eius, quod in singulari aliquo objecto contingit, in Deo, quatenus tantum eiusdem objecti habet ideam.* Q. E. D.

(*) V. l'Estratto da Bruno, *Appendice I.*

XXXIX. Tutte le cose particolari si suppongono a vicenda, e si riferiscono le une alle altre, sicchè una di esse senza tutte le altre, e tutte le altre senza quest'una, non possono essere nè esser pensate; cioè, esse compongono un tutto indivisibile, o più esattamente e propriamente: esse esistono insieme in una cosa infinita affatto indivisibile, e in nessun altro modo (1).

XL. L'essenza affatto indivisibile, in cui i corpi esistono insieme, è l'estensione infinita e assoluta.

XLI. L'essenza affatto indivisibile, in cui tutti i concetti esistono insieme, è il pensiero infinito e assoluto.

XLII. Tutti e due [l'estensione e il pensiero] appartengono all'essenza di Dio e sono compresi in essa. Perciò Dio non può esser chiamato, *distinctive*, nè una cosa estesa e materiale, nè una cosa pensante, ma la stessa sostanza è estesa e nello stesso tempo anche pensante. O ancora in altre parole: nessuna delle proprietà di Dio si fonda su un *Reale* particolare e differente, sicchè esse potrebbero esser riguardate come cose le une fuori delle altre, ognuna delle quali avesse per sè un'esistenza propria; ma tutte sono soltanto realtà o manifestazioni sostanziali ed essenziali di una sola e medesima cosa reale; cioè di quell'essere trascendentale, che assolutamente può soltanto essere unico, e in cui tutto si deve necessariamente compenetrare e diventare affatto una sola cosa.

XLIII. Dunque il concetto infinito di Dio, tanto della sua essenza, come di tutto quello che risulta necessariamente dalla sua essenza, è soltanto un unico e indivisibile concetto (2).

---

(1) *Si una pars materiae annihilaretur, simul etiam tota extensio evanesceret. Opp. Posth.*, p. 404.

Su questo punto importante sono da vedere nella I parte dell'*Etica* le proposizioni 12ª e 13ª, ma specialmente lo scolio della prop. 15ª. Inoltre, la lettera notevole, *De infinito* a L. Mayer (*Opp. Posth.*, p. 465), e quella non meno notevole a Oldenburg *De toto et parte* (ivi, p. 439). Così pure le lettere 39ª, 40ª e 41ª a uno che Spinoza non nomina. (*Opp. Posth.*, pp. 519-527).

(2) *Eth.*, P. II, Prop. 3ª e 4ª, da confrontare colle Prop. 45ª, 46ª e 47 di questa III parte e colle 30ª e 31ª della I.

XLIV. Questo concetto, poichè è uno e indivisibile, deve trovarsi così nel tutto come in ogni parte; ossia il concetto di ogni corpo, o di ogni cosa particolare, qualunque essa sia, deve comprendere in sè l'essenza infinita di Dio, completamente e perfettamente (1).

E con questo sia finita la mia esposizione. Per mezzo di essa e della lettera a Hemsterhuis credo di aver risposto sufficientemente ai punti essenziali del Suo saggio; e per concludere voglio ancora esaminare alcuni brani che riguardano me stesso, e che non posso passar sotto silenzio, come parecchi altri.

Ella dice: « Passo sopra a una quantità di bizzarrie spiritose, con cui il nostro Lessing la trattiene in séguito, e delle quali è difficile dire se siano celie o filosofia... Di questo genere è tutto ciò che Ella gli fa dire a pp. 24, 25 (del manoscritto). I suoi concetti dell'economia dell'anima del mondo, delle entelechie di Leibniz che sarebbero semplicemente effetto del corpo, il suo influsso sul tempo, la sua noia infinita, e simili stravaganze le quali luccicano un momento, crepitano e poi s'estinguono ».

Nella mia lettera scrissi che Lessing aveva detto, circa l'anima del mondo, che, ammesso che vi fosse, essa, in quanto anima, come tutte le altre anime, secondo tutti i sistemi possibili, potrebbe soltanto essere effetto. Sotto aggiunsi, come un'osservazione mia, non come parole di Lessing: « Anche secondo il sistema del Leibniz. L'entelechia diventa spirito solo mediante il corpo (ossia il concetto del corpo) ». Il che è pure ben altro che dire che le entelechie

(1) *Eth.*, P. II, Prop. 45ª, 46ª e 47ª, cogli scolii; da confrontare colle Prop. 3ª e 4ª di questa stessa parte e colle 30ª e 31ª della I.

Qui è necessario ricordare la dimostrazione sì spesso ripetuta da Spinoza, che l'essenza di una cosa non contiene nessun numero, e che più cose, in ciò che hanno di comune l'una coll'altra, non possono esser considerate come più cose, ma soltanto come parti di una sola cosa.

Appunto su questo fondamento Spinoza costrusse la sua teoria geniale e veramente sublime, delle vere rappresentazioni, del concetto comune e perfetto, della certezza, e in generale dell'intelletto umano.

del Leibniz sarebbero semplicemente effetto del corpo.

A quest'osservazione nella mia minuta avevo fatto seguire queste parole di Leibniz: « Una monade in se stessa, e sul momento, non potrebbe esser distinta da un'altra, che per le qualità e azioni interne, le quali non possono essere altro che le sue percezioni (cioè le rappresentazioni del composto, o di ciò che è esterno, nel semplice), e i suoi appetiti (cioè le sue tendenze da una percezione all'altra), che sono i principii della mutazione. Poichè la semplicità della sostanza non impedisce punto la molteplicità delle modificazioni, che si devono trovar insieme in questa stessa sostanza semplice; ed esse devono consistere nella varietà delle relazioni colle cose che sono al di fuori».

Più oltre: « Ciascuna monade con un corpo particolare forma una sostanza vivente. Così non solo vi è dappertutto vita congiunta alle membra o organi, ma vi è un'infinità di gradi nelle monadi, perchè le une dominano più o meno sulle altre. Ma quando la monade ha organi sì perfetti che per mezzo di essi vi sia risalto e distinzione nelle impressioni che essi ricevono, e per conseguenza nelle percezioni che le rappresentano (come, per esempio, quando per mezzo della figura degli umori degli occhi, i raggi della luce sono concentrati e agiscono con maggior forza); la vita può andare fino al sentimento, cioè a una percezione accompagnata da memoria, ossia a una percezione di cui rimane a lungo una certa eco per farsi sentire all'occasione, e tale vivente è chiamato animale, come la sua monade è chiamata anima. E quando quest'anima è elevata sino al grado di ragione, essa è qualcosa di più sublime, e la si annovera fra gli Spiriti, come ora sarà spiegato». — (*Principes de la nature et de la grace fondés en Raison*, num. 2 e 4). A questo avevo ancora aggiunto la Sezione 124ª della *Teodicea*, e la lettera a Wagner, *De vi activa corporis, de anima, de anima brutorum.*

Tutta questa citazione l'espunsi poi come superflua, poichè considerai che la mia asserzione era fondata dappertutto

troppo manifestamente su Leibniz, perchè semplicemente la forma incisiva, che le avevo dato, potesse impedire di accorgersene, almeno dopo un po' di riflessione (1).

Ella continua così il discorso: « Lascio altresì a suo « luogo il leale retrocedere sotto la bandiera della fede, « che Ella per parte Sua propone. Ciò è affatto nello spi- « rito della Sua religione, la quale Le impone il dovere di « abbattere il dubbio mediante la fede. Il filosofo cristiano « si può prendere il divertimento d'irritare il naturalista, « di proporgli nodi di dubbi, che, come i fuochi fatui, lo « attirino da una parte all'altra e sfuggano sempre ai suoi « colpi più sicuri. La mia religione non conosce alcun dovere « di rimuovere tali dubbii altrimenti che mediante motivi ra- « zionali; non impone nessuna fede alle verità eterne. Io ho « dunque un motivo di più a cercare la convinzione ».

Caro Mendelssohn, tutti nasciamo nella fede e dobbiamo rimanere nella fede, come tutti nasciamo nella società e dobbiamo rimanere nella società. [*Totum parte prius esse necesse est*] (2). Come possiamo noi aspirare alla certezza, se la certezza non ci è già nota prima; e come può esserci nota altrimenti che mediante qualcosa che conosciamo già con certezza? Questo porta al concetto di una certezza immediata, che non solo non ha bisogno di prove, ma esclude affatto ogni prova, ed è solamente la stessa rappresentazione, che si accorda colla cosa rappresentata (dunque, ha il suo fondamento in se stessa). La convinzione mediante prove è una certezza di seconda mano. Le prove sono soltanto caratteristiche della somiglianza con una cosa di cui siamo certi (3). La convinzione che esse generano, deriva da comparazione, e non può mai essere proprio sicura e perfetta. Ora se ogni adesione che non derivi da ragionamenti, è fede,

---

(1) V. il *Dialogo sull'Idealismo e il Realismo*, nel secondo volume delle *Opere*, pp. 219 e sgg., 238 e sgg.

(2) [ ] manca nella 3a edizione.

(3) Questo periodo manca nella 3a edizione.

anche la convinzione per ragionamenti deve derivare dalla fede e solo da essa ricevere la sua forza [1].

Mediante la fede noi sappiamo che abbiamo un corpo, e che fuori di noi esistono altri corpi ed altri esseri pensanti. Una rivelazione verace, meravigliosa! Poichè noi sentiamo solo il nostro corpo, in questo o quell'altro stato; e mentre lo sentiamo in questo o quell'altro stato, avvertiamo non solo le sue mutazioni, ma anche qualcosa di affatto diverso, che non è nè semplicemente sensazione nè pensiero, cioè altre cose reali, e invero colla certezza con cui avvertiamo noi stessi; poichè senza il tu è impossibile l'io [2]. Noi abbiamo dunque le idee solo per mezzo degli stati che riceviamo, nè vi è altra via di conoscenza reale; poichè, se la ragione produce oggetti, questi son soltanto chimere [3].

Così dunque abbiamo una rivelazione della natura, la quale non solo comanda, ma costringe tutti gli uomini a credere e ad ammettere mediante la fede verità eterne [4].

Un'altra fede insegna la religione cristiana — essa non la comanda. Una fede che ha per oggetto non verità eterne, ma la natura finita e contingente dell'uomo. Essa insegna all'uomo come possa accettare condizioni, mediante le quali faccia progresso nella sua esistenza, s'innalzi a una vita superiore, — e quindi a una superiore coscienza, e in essa a una superiore conoscenza. Chi accetta questa promessa e cammina fedele verso la realizzazione, ha la fede che fa beati. Perciò il sublime maestro di questa fede, in cui furono già adempite tutte le sue promesse, potè dire con verità: Io stesso sono la via, la verità e la vita: nessuno perviene al Padre se non per me: ma chi accetta la volontà che è in me, proverà che la mia dottrina è verace e da Dio.

Lo spirito della mia religione è dunque questo: l'uomo, mediante una vita divina, conosce Dio; e vi è una pace di

(1) Per la semplice autorità della ragione, con cui essa pone il principio.
(2) Il periodo che segue manca nella 3ª edizione.
(3) V. vol. II delle *Opere*, p. 141 e sgg.
(4) V. WIZENMANN, *Resultate*, pp. 173-177.

Dio, che è più sublime di ogni ragione; in essa risiede il godimento e la contemplazione di una vita incomprensibile [1].

Amore è vita: esso è la stessa vita; e soltanto la specie dell'amore distingue ogni specie di nature viventi. Esso, il vivente, può soltanto manifestarsi nel vivente, e darsi a conoscere al vivente soltanto — col suscitare amore. Così anche grida la voce di un predicatore nel deserto: «Per togliere «la disparità infinita dell'uomo da Dio, o l'uomo deve di«ventare partecipe di una natura divina, o anche la divinità «assumere carne e sangue» [2].

Questa via pratica, la ragione caduta in miseria, ossia divenuta speculativa [3] — intristita, non può lodarla nè lasciar che si lodi da sè. Per scavare essa non ha nè mani nè piedi; anche si vergogna di mendicare. Perciò essa deve strascinarsi in qua e in là verso la verità, andatasene coll'intelletto contemplante, verso la religione e i suoi beni, — come la morale verso le inclinazioni virtuose scomparse; la legge verso lo spirito pubblico scaduto e ai costumi migliori; la pedagogia ...Permetta che m'interrompa, affinchè non venga sollevato dal flutto che mi viene incontro.

Lo spirito della verità sia con Lei e con me.

Düsseldorf, 21 aprile 1785.

Siccome avevo già fatto aspettar tanto Mendelssohn, stavolta spedii subito il mio plico a Berlino. La sera stessa mi misi in viaggio, e così non fu avvertita la mia amica, la quale però mi era ancora debitrice di risposta a due lettere.

---

(1) «Come Dio è in tutto, così all'incontro tutto è in lui. Poichè il divino «muove in noi tutto. Non è la ragione stessa il principio della ragione, ma qualcosa di più alto. Ma che vi è, eccetto Dio, che superi la conoscenza? La virtù «è l'organo dell'anima. Perciò gli antichi davano il nome di felici a coloro che «senza esser determinati per mezzo della loro ragione e della loro volontà, fos«sero proceduti rettamente; perchè essi avevano in sè un principio più alto che «l'intelletto e la volontà». (Aristot., *Ethic. ad Eudemum.*, lib. VII, cap. 14). — Leibniz, *Opp.*, t. II, p. 264.

(2) *Golgotha und Schlebimini*, p. 63. [dello Hamann; T.]

(3) Si legga: divenuta soltanto intelletto.

Il ventisei maggio ricevetti da lei una lettera, dove mi comunicava quanto segue della risposta di Mendelssohn alla notizia, che io ero stato a letto malato tutto il mese di marzo. « Stavo appunto per far pregare il nostro comune amico a « non darsi premura a rispondere alle mie Osservazioni. Ho « deciso di far stampare dopo la fiera di Lipsia la prima parte « del mio opuscolo. In essa mi occupo bensì specialmente « del panteismo, ma non vi è ancora nessuna menzione « del nostro carteggio. Mi riservo di parlarne nella seconda « parte, per la quale però scorrerà ancora molto tempo. Ja- « cobi deve leggere questa prima parte del mio scritto, prima « di rispondere alle mie Osservazioni. Saluti in mio nome « l'amabile avversario ».

Era giusto un mese, che io avevo spedito il mio ultimo saggio — e più di tre mesi che avevo promesso a Mendelssohn di fargliele avere senza indugio. La notizia che mi doveva risparmiare questa fatica, venne alquanto tardi, senza che io fossi stato troppo sollecito.

M'aspettavo ancor sempre una risposta di Mendelssohn. Dopo averla attesa invano per tre mesi, a poco a poco m'indussi a prendere una risoluzione per me solo; e fui sempre più disposto a pubblicare, mediante le lettere qui inserite, un'esposizione dello spinozismo, come la ritenevo utile nel momento presente.

Mi misi dunque a rivedere i miei manoscritti, e ne trassi le brevi proposizioni seguenti, per porle in fine chiaramente, come l'insieme delle mie asserzioni.

I.

Lo spinozismo è ateismo [1].

---

(1) Sono ben lungi dal dichiarare atei tutti gli spinoziani. Proprio per ciò non mi pare superflua la dimostrazione, che la dottrina dello Spinoza, ben intesa, non permette nessuna forma di religione. Invece una certa schiuma di spinozismo è assai compatibile con ogni genere di superstizione e di fanatismo,

II.

La filosofia cabbalistica, come filosofia, è nient'altro

---

e se ne possono fare le bolle più vaghe. L'ateo deciso non si deve nascondere sotto questa schiuma, gli altri non devono ingannar se stessi. (N. d. 1ª ediz.)

V. l'Appendice IV.

[Nella 3ª edizione è aggiunto quel che segue.]

Nella nuova edizione della storia naturale di Plinio il vecchio, preparata nell'anno 1750 dallo stimabile Lamoignon de Malesherbes e compiuta nell'anno 1782 da parecchi dotti uomini in Francia e fuori, colla traduzione francese a fronte e aggiuntevi note critiche e di erudizione, al noto passo in principio del libro secondo: *Mundum, et hoc quodcumque nomine alio coelum appellare libuit, cuius circumflexu teguntur cuncta, numen esse credi par est* — si trova la seguente nota: « Ciò prova che Plinio non era affatto un ateo, come pretese il padre Hardouin, ma un teista, che, non pensando niente oltre Dio, credette che Dio e la materia considerata come infinita, non fossero che una stessa cosa. Chiamiamo dunque Plinio non un ateo, ma un cosmoteista, cioè colui che crede che l'universo è Dio ».

Se ciò mi fossero servito di regola, e invece della parola ateismo, sempre ancora un po' scandalosa, avessi fatto uso dell'espressione che più torna, cosmoteismo, inventata da poco dall'arguto nostro vicino, la mia proposizione, che a cagione della parola inadatta ha suscitato principalmente una sì gran collera che sempre di nuovo avvampa vivace, probabilmente sarebbe rimasta senza assalto; piuttosto mi si sarebbe stato riconoscente, se avessi trapiantato nella patria tedesca l'eufemismo della nota francese e avessi introdotto l'ulteriore asserzione: che ateista è solo colui che crede all'ateismo. Kant veramente aveva già fatto uso di una simile precauzione, quando propose di ammettere fra l'espresso e determinato teismo, e l'espresso e determinato ateismo, la posizione neutrale di una terza opinione dottrinale indeterminata col nome di deismo (invece di teismo). Prego il lettore di rileggere ciò che si trova ricordato in modo speciale nel volume II di questa raccolta (*), p. 476 nota, su questa proposta di Kant da me ripetutamente menzionata. Come allora, io credo ancora, che il filosofo serio, come già il serio Catone (Sall., *Catilin.*, LV) debba stare attento a questo, che i *vera rerum vocabula* non vadano smarriti sotto eufemismi ingannevoli. Dove ciò accade, ogni discorso tosto si altera, sicchè infine non rimane più in pratica nessuna vera parola, nessuna parola intellettuale e veramente intelligibile.

Secondo l'esempio di Kant tuttavia anche il nostro eccellente Tiedemann ha accolto il cosmoteismo, sotto il nome di spinozismo, tanto che non vuole affatto che sia chiamato ateismo. Egli asserisce perfino, che « lo spinozismo non distrugge affatto ogni religione, ma coll'unità della sostanza dello Spinoza può benissimo sussistere la provvidenza, il governo del mondo e il culto di Dio ». Tuttavia, osserva in séguito: « Invero questo culto di Dio rimane assai indietro rispetto alla religione del teista ».

Ma su questo argomento riesce in contradizione con sè, quando p. es. di Plotino dice: (*Gesch. d. sp. Ph.*, vol. III, p. 527): « Plotino non s'accorse, che nella sua

(*) Cioè dell'edizione più volte citata delle Opere complete del Jacobi.

che uno spinozismo non sviluppato, o nuovamente confuso (1).

---

teoria egli deve infine riuscire al cieco fatalismo, perchè un ordine del mondo, il cui primo fondamento è la necessità assoluta e senza scelta, riesce alla cieca necessità; sicchè il suo sistema, che appare così religioso, in verità non è differente dalla semplice necessità naturale di Strabone e da ogni altra. Perchè dobbiamo noi onorare e adorare un Dio, che ciò che egli fa, deve assolutamente farlo? Perchè servire un signore del mondo, la cui essenza lo determina senza scelta e riflessione ad agire? ». — Questo giudizio su Plotino non riguarda in grado anche maggiore lo Spinoza?

Interamente d'accordo con Tiedemann, anche Tennemann è contrario alla proposizione che spinozismo sia ateismo, benchè appresso nel modo più chiaro e coerente asserisca di Spinoza: « Questo egli insegna, che tutte le cose finite derivano dall'essenza divina, necessariamente, non secondo idee e fini; che non v'è in nessun luogo una causalità libera secondo fini, ma solo causalità mediante cause naturali; perciò poi anche l'Etica gli si muta in una fisica, e dall'intero suo sistema, per quanto esso ha interna consistenza e coerenza, risulta con rigorosa conseguenza un fatalismo universale, e metter questo in chiaro è lo scopo principale dei suoi scritti filosofici posteriori » (*Grundriss d. Geschichte der Phil.*, pp. 289-292, vol. x, pp. 478-480 dell'opera maggiore).

Ora siccome io stesso, come ho ripetutamente confessato, solo per questo non nego l'esistenza di un Dio, che mi sento necessitato mediante la mia coscienza e il mio più profondo ed intimo sentimento, a negare l'esistenza di un meccanismo naturale universale ed esclusivo; così io non posso ammettere che colui, per il quale l'essere supremo è il fato stesso, cieco, se anche vivente, creda e insegni un Dio. Il fato distrugge necessariamente il Dio; il Dio è soltanto il fato. Dunque io persisto nel giudizio che spinozismo è ateismo.

(1) V. *Opuscula Philosophica, quibus continentur Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae; ac Philosophia Vulgaris Refutata etc. et Elucidarius Cabalisticus, sive Reconditae Hebraeorum Philosophiae Brevis et Succincta Recensio. Epitomatore Joh. Georgio Wachtero.* Romae, 1706. (Questa nota manca nella 3ª edizione, dove invece si trova quel che segue:) V. Tiedemann, *Gesch. der spec. Phil.*, vol. III, sez. 6ª; vol. II, sez. 6ª; inoltre: Buhle, *Lehrbuch der Gesch. d. Ph.*, parte IV, sez. 13ª, Tennemann, *Gesch. d. Ph.*, vol. IX, sez. 2ª, specialmente da p. 133, vol. X, sez. 2ª, *Ueber das metaphysische System des Spinoza*, p. 462 e sg.

Al tempo della prima e della seconda edizione delle Lettere sulla dottrina dello Spinoza non era ancora venuta in luce nessuna delle opere citate (il vol. III del *Geist der sp. Ph.* di Tiedemann apparve solo il 1793, il VI il 1797, la parte IV del *Lehrbuch* di Buhle solo l'anno 1799, il vol. IX della *Gesch. d. Ph.* di Tennemann solo l'anno 1814, il X il 1817). Presentemente occorre soltanto indicarli per difendere la proposizione suddetta e render superflua un'esposizione più ampia di essa. Soltanto della trattazione sommamente mirabile e sventuratamente non condotta a termine del profondo pensatore Kraus sul panteismo devo qui ancora far particolarmente menzione, perchè in essa si trova espresso nel modo più efficace ciò che trentacinque anni prima diede occasione all'esposizione della suddetta seconda proposizione, cioè « l'arditezza e la novità, con cui in quei

III.

La filosofia leibniziana-wolfiana non è meno fatalistica della spinoziana, e riconduce il pensatore conseguente ai principii di quest'ultima (1).

IV.

Ogni via della dimostrazione riesce al fatalismo (2).

V.

Noi possiamo soltanto dimostrare somiglianze (**concordanze, verità necessarie condizionatamente**), procedendo per proposizioni

« giorni più potentemente che mai, l'iperfisica del panteismo influì sulla « curiosità stravagante dei contemporanei e trasfigurò la chimera di Spinoza in « divinità corporea: nel corporeo Proteo, il quale nel suo interno deve racchiudere un « portento di arcani, ma non è da cercare nel suo elemento che splende e varia, e « se anche una volta si lascia sorprendere nel sonno, appena si vuole afferrarlo « e farlo parlare, egli sa render vano mediante infinite trasformazioni ogni « modo di fare e se ne ride del nostro desiderio d'indagare ».

Ma siccome (giudica Kraus) il panteismo, già per ciò che è sempre esistito al Gange come al Reno, e nel tempo di Senofane come dello Spinoza, e tra bramini e lama, cabalisti e mistici, teologi e filosofi, insomma dappertutto e sempre, e in ogni sorta di teste, si verifica come genuino prodotto naturale dello spirito umano; così la sua origine si può supporre tanto nei fatti più universali, come nelle leggi di pensiero più semplici. (Di ricercarlo qui e «così appunto superarlo» Kraus si propose, cominciando la sua trattazione). Vedi *Nachgelassene philosophische Schriften von* Chr. J. Kraus, *mit einer Vorrede und beygelegten Abhandl. von J. Fr. Herbart.* Cfr. App. IV e V.

(1) V. Kant, *Critica della ragion pratica*, pp. 169-183 e i luoghi della *Critica della ragion pura*, a cui là si rimanda. La prova addotta da Kant è universale; e benchè nella *Critica della ragion pratica* venga addotta a sostegno dei principii particolari kantiani, pure non è derivata da essi. Lo stesso si dica della *Erläuterung* di Rehberg. (*D. Merkur*, 1788, n. 9), alla quale io rimando pure solo in questo senso, e solo in relazione alla mia proposizione. Mi riferisco a questi autori semplicemente per il modo, in cui è contraddetta la mia proposizione; poichè chi non sarà convinto delle dimostrazioni sì varie addotte nel mio libro, non lo sarà nemmeno da quelle di Kant e di Rehberg.

(2) V. l'Appendice VII.

identiche. Ogni dimostrazione suppone qualcosa di già dimostrato, il cui principio è la rivelazione (1).

---

(1) V. sopra, insieme a quei luoghi del Dialogo su Idealismo e Realismo, a cui là s'è rimandato. — A pag. 15 del suo libro *Ueber das Verhältniss der Metaphysik zur Religion* il signor Rehberg dice: « Tutti i sistemi metafisici sono soltanto spiegazioni dei fenomeni che ci fa conoscere l'esperienza ». — Nella sua *Erläuterung einiger Schwierigkeiten der natürlichen Theologie*, che si riferisce alla mia terza proposizione, dall'ordine che osserviamo nel mondo sensibile egli deduce la supposizione di una causa intelligente in un modo che sembra aver qualche somiglianza col mio modo di dedurre l'esistenza di una ragione suprema e oggettiva. Nelle mie Considerazioni sopra una ragione che non è una ragione (*Betrachtungen über eine Vernunft, welche nicht eine Vernunft ist*) (*D. Mus.*, febbr. 1788, p. 162) io dicevo: « Nella sua realtà, la ragione umana è nient'altro e niente più che un ri- « flesso e un'espressione vivente della natura e del suo creatore in noi, come « parti attive della natura e comprese nel suo ordine. Noi possediamo la ragione « non come una proprietà, ma solo a mo' di feudo, come la nostra vita, la nostra « coscienza personale, la nostra intera esistenza; e di questo ci ricordiamo ogni « sera, quando il sonno ci coglie e noi riposiamo nel vestibolo della morte. Se « facessimo nascere il pensiero razionale da noi stessi, non potrebbero esservi « nè sogni nè delirii, poichè la forza pensante rimane sempre la stessa e solo « altri oggetti ci vengono presentati in una connessione più arbitraria e mutano « il pensiero di razionale in irrazionale ». — Già Eraclito pensava qualcosa di simile, quando insegnava (Meiners, *Geschichte d. W.*, p. 625): « I nostri sensi sono « quasi le porte o le aperture per cui entra o viene attirata in noi la materia « affine alla nostra anima e si congiunge poi con essa. Noi avremmo perciò intel- « letto e memoria, finchè durante la veglia i sensi sono aperti, e rimane senza « ostacolo il legame dell'anima colla natura ragionevole scorrente in essa; invece « li perdiamo tutti e due, quando col sonno vien sciolta quest'unione e sono « chiuse le aperture dell'anima ». — Naturalmente questo pensiero di Eraclito rimane qui da parte; ma dal mio è certo sostanzialmente diverso anche il pensiero del signor Rehberg, che appare dalla nota di lui aggiunta e dall'asserzione in cui concede, che il mondo sensibile non è un effetto della ragione divina. Ma siccome il nostro filosofo nella sua *Erläuterung* dimostra ampiamente quello che aveva già messo in chiaro nella sua recensione alla *Critica della ragion pratica* (*Allg. Lit. Z.*, n. 188 b, p. 336): cioè che il legame della ragione colla sensibilità è un legame incomprensibile, e che la questione del fondamento ultimo di due cose differenti in una sola, è una questione insolubile, « poichè alla co- « struzione di un concetto è sempre necessario un sostrato (materiale) diverso dalla « ragione (la quale è solo la forma della conoscenza), e l'unione del sostrato colla « legge della ragione non risulta evidente nè per questa legge nè per il sostrato »; — ma in generale le leggi dell'intelletto il quale relativamente al contenuto del concetto è soggetto alla sensibilità, si manifestano soltanto nell'applicazione ai fenomeni « e un'autocoscienza come di ragion pura non esiste mai « nell'uomo »: così questo filosofo, e quelli che nella speculazione hanno uguali principii, devono trovare almeno scusabile, se io asserisco che a tutte le dimostrazioni è di fondamento come loro principio qualcosa affatto evidente, tanto rispetto alla materia come rispetto alla forma, dal quale e sul quale esse si formano. (Questa nota manca nella 3ª edizione).

## VI.

L'elemento di ogni conoscenza e attività umana è la fede (1).

---

In principio di giugno uno dei miei amici mi aveva scritto dell'opera a cui Mendelssohn stava lavorando, e me ne aveva detto il titolo: Pensieri mattutini su Dio e la creazione (*Morgengedanken über Gott und Schöpfung*), ovvero sull'esistenza e le proprietà di Dio (*Ueber das Daseyn und die Eigenschaften Gottes*).

Ora lo stesso amico (2) mi annunziava che i Pensieri mattutini di Mendelssohn (secondo gli era stato annunziato) avevano già lasciato le stampe.

Poco dopo, ricevetti da Mendelssohn la seguente lettera, messa sotto fascia dalla nostra comune amica.

---

(1) V. la nota a p. 128 e le citazioni a cui si rimanda in principio di essa. — A questo punto nella prima edizione avevo inserito un brano di Lavater, che diede molto scandalo; perciò ora lo cambio con un altro di un autore non sospetto.

*Denique nil sciri si quis putat, id quoque nescit*
*An sciri possit, quoniam nil scire fatetur.*
*Hunc igitur contra mittam contendere causam,*
*qui capite ipse suo instituit vestigia retro.*
*Et tamen hoc quoque uti concedam scire: at id ipsum*
*quaeram, cum in rebus veri nil viderit ante,*
*unde sciat, quid sit scire et nescire vicissim:*
*notitiam veri quae res, falsique crearit;*
*et dubium certo quae res differre probarit.*
*Invenies primis ab sensibus esse creatam*
*notitiam veri, neque sensus posse refelli.*
*Nam maiore fide debet reperirier illud,*
*sponte sua veris quod possit vincere falsa.*
*Quid maiore fide porro, quam sensus haberi*
*debet? An ab sensu falso ratio orta valebit*
*dicere eos contra, quae tota ab sensibus orta est?*
*Qui nisi sunt veri, ratio quoque falsa fit omnis.*

(Titi Lucretii, *De rerum natura*, lib. iv, v. 467-83).

(Questa nota manca nella 3a edizione).

(2) Il compianto Hamann, da Königsberg.

Berlino, 21 Luglio 1785.

Mi perdoni, carissimo signor Jacobi, se non rispondo ancora ai Suoi due importanti saggi: quello francese diretto a Hemsterhuis e quello tedesco a me. Emilia e Reimarus mi sono testimoni, che in proporzione della mia presente debolezza, nella nostra controversia non sono stato inoperoso; e se Reimarus non rifiuta assolutamente il mio lavoro, il prossimo catalogo della stagione libraria confermerà la loro testimonianza. Veramente mediante questo scritto io non fo conto alcuno di convincerla della mia opinione. Tanto meno posso lusingarmi di ciò, perchè devo confessare a me stesso, che altrettanti luoghi dei Suoi saggi, quanti delle opere dello Spinoza, mi sono affatto oscuri. Ma spero di determinare lo *status controversiae* nello scritto da sottoporre fra poco al suo giudizio, e così preparare convenientemente la lotta. Almeno si vedrà donde venga, che parecchi punti mi sembrano affatto oscuri e sfuggono sempre più al mio sguardo, quanto più Ella si sforza di darmene spiegazione.

Ed ora ancora una preghiera. Io sono un cattivo archivista. In mezzo ai manoscritti ho perduto la copia delle mie Osservazioni, che son certo di aver messo in qualche luogo in disparte. Sono già alcune settimane che la cerco inutilmente, e cercar manoscritti perduti non è affatto un lavoro piacevole. Forse Ella ha alle mani questo scritto e può senza difficoltà mandarmene una copia. Con questo Ella mi obbligherebbe molto; perchè ora ho intenzione di farmi avanti alla nostra lotta e a questo fine di rileggere ancora una volta i Suoi due saggi con tutta l'attenzione e l'applicazione possibile. Ma perciò sono necessarie le Osservazioni, a cui la Sua risposta è diretta. Stia bene, carissimo amico! e mi ami.

Mosè Mendelssohn.

Una copia disponibile delle Osservazioni mi permise di rispondere subito a Mendelssohn e di soddisfare il suo desiderio.

Ora non c'era più bisogno di star a pensare a quel che dovevo fare. Siccome Mendelssohn aveva cambiato il suo pro-

posito di comunicarmi la sua opera nel manoscritto, e tutt'a un tratto l'aveva data alla stampa; siccome il titolo di quest'opera mi era noto solo per fama, e io ne potevo aver la certezza solo dal catalogo delle nuove pubblicazioni; e siccome ora Mendelssohn aveva deciso di determinare in questo stesso scritto uno *status controversiae*; così per quanto fosse e rimanga in avvenire illimitata la mia fiducia nella rettitudine e nel nobile animo del mio avversario, pure non potevo lasciarlo solo e affatto parziale «a preparare convenientemente la lotta, e a dimostrare pubblicamente donde venga che parecchi punti (dei miei saggi) gli siano affatto oscuri e sfuggano sempre più il suo sguardo QUANTO PIÙ IO PROCURO DI SPIEGARGLIELI».

Ancor meno potevo lasciare che si determinasse uno *status controversiae*, quando in qualche modo mi toccava di far la parte dell'*advocatus diaboli*, se nello stesso tempo non si fosse fatto conoscere bene il motivo della lotta che si doveva preparare. Era sommamente importante per me che si sapesse con precisione in qual senso io aveva preso le parti dello Spinoza, e che si trattava soltanto di filosofia speculativa, o meglio di metafisica pura contro metafisica pura. E ciò *in fugam vacui*, nel senso proprio, non nel proverbiale.

Ritorno sulle proposizioni esposte poco prima, riguardo alle quali ho ancora da osservare, che non penso affatto di affiggerle come tesi, e di difenderle da ogni attacco. Anche nel regno della verità di rado si guadagna molto a combattere; anche qui la diligenza fedele di ognuno pel suo e lo scambio libero e onesto sarebbero ciò che è più utile e migliore. A che il cattivo zelo contro la mancanza di conoscenza? — Invece di metter a nudo e di punire con disprezzo questa mancanza che ti irrita, ponvi rimedio con dei doni! Con dei doni ti mostrerai come quello che ha di più, e ti manifesterai tale a quello che è senza. La verità è chiarezza (1), e si riferisce

(1) In quanto io sono un cartesiano, gli altri non sono cartesiani. (V. la prefazione alla 2ª edizione di quest'opera). [Questa nota manca nella 3ª ediz.]

sempre alla realtà, a *Facta*. Come è impossibile, che a un cieco, finchè è cieco, per mezzo di qualche arte gli oggetti diventino visibili, così è impossibile che uno che vede non si accorga della luce e non la distingua da sè. Ma noi pretendiamo dall'errore, che esso veda se stesso, riconosca se stesso, come se fosse la verità, e ne abbiamo paura, quasi fosse forte come la verità. Può l'oscurità penetrare nella luce e spegnerle i suoi raggi? Invece la luce penetra nell'oscurità e la fa manifesta, mentre in parte la rischiara. E come soltanto per mezzo del sole si fa giorno, così pure soltanto per mezzo del tramonto del sole si fa notte.

Invero, ognuno, anche a mezzogiorno, può far scura come la notte la sua abitazione. Nella sua fitta oscurità allora può recar di nuovo luce, ma nessuna luce come quella del cielo. Un caso, fosse la mano che vorrebbe ravvivarla, spegnerà la debole fiamma. E se anche instabile essa dura, alla lunga certamente gli occhi ne ammalano.

Dove si estende su vaste regioni un terreno putrido, i vapori che si alzano lenti e freddi, fanno schermo dal sole, sicchè il terreno diventa sempre peggiore e sempre più in potere alle fosche e venefiche nuvole. Fuochi artificiali e grossi proiettili possono squarciare queste nuvole in questo e quel luogo e per breve tempo, e mutarne la forma; non toglierle per sempre e dissiparle.

All'opera presente devono far séguito dei dialoghi, in cui spiegherò ancora parecchi punti che qui rimasero svolti imperfettamente, e specialmente spiegherò di più i miei principii e li porrò in confronto più vario (1). Conserverò il mio gran tema: quelle parole di Pascal: «La natura confonde i pirroniani, e la ragione confonde i dogmatisti. — Noi abbiamo un'impotenza nel provare, invincibile da tutto il dogmatismo. Noi abbiamo un concetto della verità, invincibile da tutto il pirronismo» (2). E così io asserisco e

(1) Col dialogo sull'*Idealismo e Realismo* e coll'edizione presente considero soddisfatta questa promessa, più ancora cogli scritti contenuti nel volume terzo di questa raccolta (delle *Opere*) e coll'introduzione al volume secondo.

(2) *Pensées de Pascal*, Art. XXI.

asserirò: Noi non ci creiamo e istruiamo noi stessi, non siamo in nessun modo *a priori*, e non possiamo saper o far niente (puramente e completamente) *a priori*, niente sperimentare — senza esperienza (1). Noi ci troviamo posti su questa terra; e qui come si fanno le nostre azioni, così pure si fa la nostra conoscenza; come ha effetto la nostra disposizione morale, così pure ha effetto la nostra cognizione di tutte le cose che vi si riferiscono. Come gl'istinti, così il senso; e come il senso, così gl'istinti. L'uomo non può farsi nè saggio, nè virtuoso, nè religioso, col ragionamento: a esser tale dev'essere mosso e muoversi, essere organizzato e organizzarsi (2). Nessuna filosofia finora è stata capace di mutare questo potente ordinamento. Sarebbe tempo che si cominciasse ad adattarsi di buon animo ad esso; e si cessasse di voler trovare occhiali, di poter vedere senz'occhi — e meglio!

Sperzia e Buli, andando volontariamente da Sparta a Susa, alla morte, vennero a Idarne, il quale era un persiano e prefetto dei popoli asiatici abitanti in riva al mare. Questi offrì loro dei doni, li ospitò e li volle persuadere a diventar amici del suo re, e grandi e felici come lui. « Il tuo consiglio,

(1) Anche la matematica deve supporre le linee rette limitate e prolungate a volontà, e il circolo di qualunque grandezza, prima di procedere alle dimostrazioni di essi. La linea, il punto e il piano sono astratti dal corpo (v. l'*Euclide* del Simson, la nota prima), e quindi la rappresentazione di questo li suppone e inoltre si suppone ancora la rappresentazione del movimento, senza la quale non si può pensare la costruzione di un circolo e in genere di una figura. (Cfr. vol. II, pp. 178-79, vol. III, pp. 12-13). Va da sè, che non sia poi più necessaria nessuna esperienza per la formazione di proposizioni semplicemente identiche, perchè l'identità in senso puro è un concetto affatto soggettivo. All'oggetto fuori dell'intelletto non può convenire il predicato aggettivo lo stesso, ma esso è sostantivamente solo quello che è. Ma che proposizioni identiche debbano portar con sè l'universalità e la necessità, ciò è appunto così evidente come la loro indipendenza dall'esperienza. In questo campo la splendida miseria della nostra facoltà di conoscere s'è dimostrata ottimamente per mezzo dell'astrazione e del linguaggio, e ha fatto nascere molti errori e malintesi, la cui possibilità si comprende perfettamente approfondendosi nelle funzioni del linguaggio riguardo ai nostri ragionamenti. Qualcosa di più a questo proposito ho detto nell'Appendice VII e anche sparsamente qua e là in quest'opera. Ma quest'argomento richiede una trattazione speciale e più ampia.

(2) V. l'Appendice VIII.

dissero quegli uomini, è buono secondo la *tua* esperienza, ma non secondo la *nostra*. Se tu avessi provato la felicità che noi godiamo, ci consiglieresti a dare per essa l'avere e la vita » [1].

Senza dubbio, Idarne rise di questi fanatici, e quale dei nostri contemporanei non ne riderebbe con lui? Ma, posto anche che noi e Idarne avessimo torto, e che quegli uomini di Sparta non fossero fanatici, non dovevano essi possedere una verità, di cui noi siamo privi? E non cesseremmo noi di ridere di loro, quando scorgessimo questa verità?

Sperzia e Buli non dissero a Idarne: « Tu sei un pazzo, un uomo di spirito debole »: confessarono anzi che egli era saggio nella sua misura, intelligente e buono. Essi non tentarono neanche d'insinuargli la loro verità; invece spiegarono come ciò non si poteva fare.

Non si spiegarono molto di più allo stesso Serse, al quale non vollero prostrarsi, e che non li lasciò uccidere, ma li volle anche persuadere a diventar suoi amici e felici come lui. « Come potremmo noi (dissero quegli uomini) vivere qui; lasciare il nostro paese, le nostre leggi e tali uomini, che, per morire per loro, abbiamo volontariamente intrapreso un così lungo viaggio? » [2].

Probabilmente Sperzia e Buli avevano minor facilità a pensare e ragionare, che i persiani. Anche non si riferivano al loro intelletto, al loro fine giudizio, ma solo alle *cose* e alla loro affezione per queste cose. Con ciò non si vantavano nemmeno di alcuna virtù; confessavano solo il sentimento del loro cuore, il loro affetto. Non avevan nessuna filosofia, o la loro filosofia era semplicemente storia.

E può mai esser altro che storia una filosofia viva? Come gli oggetti, così le rappresentazioni; come le rappresentazioni

(1) Erodoto, VII, c. 129.

(2) *Comment pourrions nous vivre icy, en abandonnant nostre pays, nos loix et de tels hommes, que pour mourir pour eux nous avons volontairement entrepris un si lointain voyage?* » — *Plutarque dans les Dicts notables des Lacédémoniens*. Traduct. d'Amiot, Paris, 1574.

così le inclinazioni e le passioni; come le inclinazioni e le passioni, così le azioni; come le azioni, così i principii e tutta la conoscenza. Che cosa procurò quel successo rapido e universale alla dottrina di un Helvetius, di un Diderot? Nient'altro che il fatto, che questa dottrina conteneva realmente la verità del secolo. Quello che essi dicevano, veniva dal cuore e doveva ritornare al cuore — « Perchè, dice Epit« teto, gli idioti vi hanno in loro potere e vi menano dove « vogliono? perchè sono più forti di voi? Perchè essi, per « quanto sia meschino e vile il loro chiacchierare, pure par« lano sempre secondo i loro concetti e i loro principii reali; « invece a voi le belle cose che proferite, vi escono sempli« cemente dalle labbra: perciò i vostri discorsi non hanno « nè forza nè vita, e soltanto per sbadigliare forte s'ascoltano « le vostre esortazioni alla meschina virtù, della quale chiac« chierate sempre in lungo e in largo. Donde ne viene, che « gl'idioti s'impadroniscono di voi. Poichè quel che viene dal « cuore e che si usa come un principio, ha sempre una forza « che è invincibile... Quel che voi forse abbozzate nella scuola, « ogni giorno si liquefà di nuovo come cera al sole » (1).

La filosofia non può creare la sua materia; questa è sempre nella storia presente o passata. Colla storia passata noi filosofiamo soltanto male, se essa contiene esperienze che non possiamo ripetere. Soltanto di ciò che ci è presente noi giudichiamo con sicurezza. Ciò che è presente a un'età, si può osservare, analizzare, confrontare e ordinare nelle sue parti, l'una coll'altra, ricondurlo ai principii più semplici, render sempre più chiara e spiccante la verità di questi principii, e più attiva la loro forza. In questo modo ogni età ha come la verità sua propria, il cui contenuto come è il contenuto delle esperienze, così è anche la sua propria e viva filosofia, che espone nel suo progresso il modo d'agire predominante in quest'età.

Se questo è vero, ne segue, che non tanto le azioni degli uomini devono esser derivate dalla loro filosofia quanto la

---

(1) *Discorsi di Epitteto*, trad. dello Schulthess, vol. III, discorso 16°.

loro filosofia dev'esser derivata dalle loro azioni; che la loro storia non risulta dal loro modo di pensare, ma il loro modo di pensare dalla loro storia. E sarebbe errore spiegare, p. es., i costumi corrotti dei Romani, al tempo della decadenza della loro repubblica, con la irreligione allora invadente; poichè invece l'origine dell'irreligione allora invadente si dovrebbe cercare nella corruttela dei costumi. Proprio come la lascivia e l'orgia sfrenata dei contemporanei di un Ovidio e di un Petronio, di un Catullo e di un Marziale, non furono per causa di questi poeti; ma piuttosto questi poeti furono per causa di quella lascivia e orgia sfrenata. Ma con questo non nego affatto che i poeti e i filosofi, se loro stessi son penetrati dello spirito del loro tempo, non confortino potentemente questo spirito. La storia degli uomini si forma mediante gli uomini, e quindi in essa, l'uno più, l'altro meno, contribuiscono al suo progresso (1).

[Se dunque dev'esser migliorata la filosofia, il modo di pensare di un'epoca, dev'esser prima migliorata la sua storia, il suo modo d'agire, il suo tenore di vita, il che invero non può avvenire così facilmente. Ciò sembra che sia stato evidente a parecchi, e abbia indotto in pensiero uomini degni, siccome non potevano spuntarla con noi vecchi, di far appello ai nostri fanciulli, per formare di essi una nuova generazione migliore. La cosa in genere non era facile, e aveva ancora questa particolare difficoltà, che noi padri non potevamo permettere, che ai nostri figli fosse mostrata un'altra via da quella che noi stessi ritenevamo la migliore. I più prudenti dunque dovevano promettere, perciò allettare, e invero venir a credere proprio sul serio, che i nostri fanciulli dovevano esser educati solo in modo affatto pratico, ossia per il bisogno dell'epoca. In altre parole e in quelle proprie: Secondo il senso e il gusto del secolo. Ora se il senso e il gusto del secolo aspirano unicamente alla vita comoda e ai mezzi ad essa, la ricchezza, la preminenza e la potenza, e non si può perseguire questi

(1) Quello che segue fra parentesi quadre è aggiunta della terza edizione.

oggetti con tutta l'anima, senza metter così alle strette le proprietà migliori dell'anima umana, che non ci accorgiamo più di esse: allora questa educazione pratica, se venisse organizzata davvero razionalmente, riuscirebbe a ciò, che i nostri posteri diverrebbero proprio atti e pronti a divenir sempre peggiori, — e così invece di una pace di Dio, la quale è solo una chimera, si effettuerebbe una pace del diavolo, la quale si può pensare, almeno i preliminari di essa.

Ma queste sono espressioni, davanti alle quali ci spaventiamo. Noi vogliamo la rettitudine, il patriottismo, il timor di Dio — e che cosa non vogliamo? ma, prima di ogni cosa, la vita comoda, l'attitudine perfetta, in servizio della vanità; vogliamo diventar ricchi senza cadere in tentazione e nel capestro, vogliamo insomma veder fatta menzogna la sentenza: Nessuno può servir due padroni; e dov'è il vostro tesoro, là sarà il vostro cuore.

Se a tutte le nazioni in ogni tempo s'impose la convinzione, che la religione è l'unico mezzo per aiutare la misera natura dell'uomo; e se tutti i saggi hanno insegnato come a una voce, che la conoscenza che ha per oggetto solo cose terrene, non è degna di questo nome; e tutti, che non si può giungere alla conoscenza del soprannaturale se non mediante un sentimento soprannaturale; che Dio si manifesta ai cuori, e si nasconde a coloro, che lo cercano solo coll'intelletto; che le leggi di Dio sono ali per l'anima, per elevarsi sul suo presente; — qual meraviglia allora, che quando l'umana natura si abbassa, altresì la conoscenza di Dio si abbassi e a poco a poco scompaia nella bestia; che, al contrario, dove questa natura si solleva, l'amore creatore diventi sempre più sensibile; e che diventi affatto impossibile, che l'uomo dubiti dell'esistenza di Dio, la quale lo compenetra; senza paragone più impossibile di ciò, che un suddito terreno dubiti della realtà del suo signore, se anche egli non l'abbia mai visto, e non si sia mai avvicinato alla sua non lontana dimora.

Dal godimento della virtù deriva l'idea di un virtuoso; dal godimento della libertà, l'idea di un libero; dal godimento

della vita, l'idea di un vivente; dal godimento del divino, l'idea di un simile a Dio — e di Dio].

Come la filosofia viva, ossia il modo di pensare di un popolo, risulta dalla sua storia, ossia dal suo modo di vivere, così la sua storia o il suo modo di vivere risulta dalla sua origine, dalle disposizioni e dalle leggi che vi furono.

Tutta la storia si esplica anzitutto nell'istruzione e nelle leggi, e ogni perfezionamento degli uomini deriva da esse. Non deriva dalle leggi della ragione o da commoventi esortazioni; ma da insegnamento, esposizione, modello, disciplina, aiuto, consiglio e fatto, servigio e comando.

Se i primi uomini non vennero alla luce assai più perfetti, come funghi dalla terra o come vermi dal fango — senza *foramen ovale* e senza cordone ombelicale, — che adesso dal corpo materno, allora qualcosa dovette prendersi cura di loro. Il caso? O che cosa?

Tutto dicono a una voce, che un Dio si prese cura di loro, e ancora prima che essi esistessero.

Da un essere superiore derivano tutti i governi; alla loro origine tutti erano teocratici. Il primo e più necessario bisogno, tanto per gli uomini in particolare, come per la società, è un Dio.

La perfetta dipendenza da un'autorità superiore, l'ubbidienza stretta e santa è lo spirito di ogni tempo che abbia prodotto in abbondanza grandi fatti, grandi pensieri e grandi uomini. Il tempio più sacro degli Spartani era dedicato al Timore.

Dove diminuì la fede ferma in un'autorità superiore, la propria vanità ebbe il sopravvento; là ogni virtù decadde, là irruppe il vizio, là si pervertì il senso, l'immaginazione e l'intelletto.

E presso nessun popolo questa fede diminuì, se non dopo che esso si lasciò sedurre dalla passione, la quale non ha legge e incatena lo spirito. Sicchè ognuno ora ha preso dall'albero della conoscenza, e anche ha saputo che cosa sia bene e che cosa male.

Guarda i tuoi figli o i figli del tuo amico. Essi obbediscono all'autorità, senza comprendere l'animo del padre. Se essi sono ostinati e non obbediscono, non penetreranno mai quest'animo e non conosceranno mai veramente neanche il padre. Se sono docili, a poco a poco passa in loro l'animo del padre, la sua vita interna; la loro mente si sveglia, essi conoscono il padre. Nessuna pedagogia, nessuna istruzione sarebbe stata capace di ridurli a tanto, prima che la conoscenza viva RISULTASSE DALLA VITA STESSA. L'intelletto nell'uomo si conforma dappertutto solo all'interno. L'educazione deve preparare l'istruzione; l'ubbidienza, la conoscenza.

Quanto più una legge è comprensiva, profondamente efficace, sublime; tanto più essa si riferisce alla natura intima dell'uomo, e al miglioramento di essa, all'intelletto e alla volontà, alla virtù e alla conoscenza; tanto meno può l'uomo vedere il proprio bene interno prima dell'averla osservata, tanto più inetta è la ragione a confermarla, tanto più c'è bisogno d'autorità e di fede.

L'uomo scopre l'argento e l'oro, cava il minerale dalla terra e porta alla luce la notte, ma dove trova egli la sapienza? dov'è il posto dell'intelletto? La sapienza non è nei paesi dei viventi; l'abisso dice: essa non è in me! e il mare fa l'eco: non è in me! — Donde viene allora la sapienza? dove abita l'intelletto? nascosti agli occhi dei viventi, celati agli uccelli del cielo! L'inferno e la morte rispondono: noi sentimmo da lontano la loro fama. Dio insegna loro la strada e sa dove essi abitano. Egli vede i termini del mondo, egli vede quello che c'è sotto il cielo. — E quando pesò il vento, e quando misurò il mare e diede leggi alla pioggia, e la via al tuono e ai lampi, allora vide la sapienza e l'intelletto, ne tenne conto, li esaminò profondamente e li definì, e disse all'uomo: per te il timor di Dio è sapienza, e fuggire il male, questo è intelletto.

Ma chi è il Signore, il timore del quale è sapienza, e dalle leggi del quale deriva la luce e la vita? — È egli il primo e l'ottimo, e possiamo noi andare soltanto cecamente e a ta-

stone dietro di lui? Certamente, se tu sei cieco! Ma lo sei veramente? E che cosa ti ha privato di tutta la luce?

Io non voglio farti insistenza, e costringerti a confessioni. Ma ascolta una proposta; vedrai se essa ti piace.

Se tu servi o vuoi servire a un invisibile: sia esso l'onore!

Chi rispetta l'onore, giura all'altare del Dio incognito. Egli promette di obbedire a un essere che vede l'interno; poichè questo è l'ufficio dell'onore: che noi siamo quello che appaiamo, e non violiamo arbitrariamente o di nascosto nessuna legge accettata; insomma, una parola inalterabile: VERITÀ!

Fa così e ubbidisci pienamente al tuo dio incognito. Appari dappertutto quello che sei, e sii dappertutto quello che appari. Ma guàrdati, che nessuna malizia ti sfugga, perchè il tuo dio vede l'interno; questa è la sua essenza, la sua forza. E se allora egli non ti fa conoscere subito il suo nome, se tu non vieni subito a sapere chi è il Signore, il timore del quale è sapienza, dalle leggi del quale deriva la luce e la vita: chiamami davanti a tutto il mondo un impostore, un pazzo, un fanatico — quello che vuoi!

« Noi abbiamo un amico in noi — un santuario delicato « nella nostra anima, dove risuona a lungo, e assai chiara e « limpida, la voce e l'intenzione di Dio. Gli antichi chiama- « vano questa voce il demone, il genio buono dell'uomo, « che essi veneravano con tanto amore giovanile e obbedivano « con sì profondo rispetto. Cristo intende questo, quando parla « dell'occhio chiaro che è la luce della vita e illumina « tutto il corpo. Davide lo domanda [a Dio] come lo spirito « della vita buono e lieto, che lo conduca sulla strada di- « ritta e piana ecc. Ora noi possiamo chiamar questo co- « scienza, senso interno, ragione, il λόγος in noi, o come « vogliamo; insomma, esso parla forte e chiaro specialmente « nella giovinezza, prima di venire a poco a poco attutito o « traviato dalle voci selvagge di dentro e di fuori, dal mug- « ghio della passione e dalle ciance di una sofistica irrazio- « nalità. Guai a colui, nel quale esso venne così attutito e

« traviato! Sopratutto al giovine e al fanciullo! A poco a poco « egli diventa senza Dio al mondo, va qua e là come una « pecora smarrita, senza avere un sano senso morale, senza « sentire il Θέιον in nessuna cosa della vita in sè e negli « altri. Di Dio e della sua provvidenza noi abbiamo solo « tanto, quanto riconosciamo vivi l'uno e l'altra, nel par- « ticolare e nell'universale. Quanto più noi (senza fa- « natismo o freddezza d'animo) lo vediamo attivo, e vediamo « come e perchè esso agisca in noi, tanto più esso è nostro, « solo nostro. Ora lascia che un chiacchierone e scettico dica « ciò che vuole in contrario: l'esperienza supera la chiac- « chiera e il dubbio » (1).

Ancora: l'intelletto dell'uomo non ha in se stesso la sua vita, e la volontà non si forma per mezzo di esso. Invece l'intelletto dell'uomo si forma per mezzo della sua volontà, la quale è una scintilla della luce eterna e pura, e una forza dell'onnipotenza. Chi va con questa luce e agisce con questa facoltà, passa di evidenza in evidenza, e viene a conoscere la sua origine e il suo destino.

È una rivelazione universale — oppure una menzogna della natura, che tutto quello che accade, ogni mutazione e movimento, debba derivare da una volontà, che la forza necessaria a questo debba provenire da una volontà. Se in un caso si verifica il *vox populi, vox dei*, è poi certamente qui. E così il rozzo selvaggio è meno in errore del dotto sofista. Poichè il selvaggio, come spesso confonde anche l'esterno coll'interno, e può prendere la figura per la cosa, l'apparenza per l'essenza, così sa di tutte e due, e non è in errore quanto alla cosa stessa. Invece il dotto sofista, che riconosce solo l'esterno, e prende l'apparenza per la cosa, e la cosa per l'apparenza — è in errore quanto alla cosa stessa.

Io conosco la natura della volontà, cioè di una causa che si determina da sè, ma non conosco la sua possibilità interna

---

(1) Herder, *Briefe, das Studium der Theologie betr., 3ter Theil*, pp. 89-90.

e le sue leggi. Poichè io non esisto mediante me stesso. Ma sento una tale forza come la vita più intima della mia esistenza; per mezzo di essa sento la mia origine, e coll'uso di essa apprendo quello che la carne e il sangue da soli non mi potevano rivelare. Vedo che tutto nella natura e nello scritto si riferisce a quest'uso, che ad esso — alla purificazione e alla contaminazione del cuore — sono collegate tutte le promesse e tutte le minacce. Inoltre, l'esperienza e la storia m'insegnano, che l'azione dell'uomo dipende meno dal suo pensiero, di quel che il suo pensiero dipenda dalla sua volontà; che i suoi concetti si adattano alle sue azioni, e che essi in certo modo le rappresentano soltanto; che dunque la via alla conoscenza è una via misteriosa — non sillogistica — non meccanica.

Iddio parlò — ed esso [il mondo] diventò — e fu tutto buono. «Con maggior verità e chiarezza», dice un venerando Jerusalem, «non si poteva spiegare quest'azione alla nostra «ragione. Infatti l'unico perchè, in cui la ragione trova la «sua pace, è questo: l'Onnipotente volle ed esso diventò. «Nello stesso tempo questo è il limite di ogni filosofia, il li- «mite, dove anche Newton si fermò ossequente, e il filosofo, «a cui sembra troppo poco fermarsi a questa volontà divina, «ma al disopra e all'infuori di essa presume di procedere «di causa in causa all'infinito e costrurre perfino dei mondi, «si smarrirà in tenebre eterne, dove infine perderà anche il «creatore».

È questa la maestà del Signore, la faccia di Dio, alla quale occhio mortale non può levarsi. Ma colla sua bontà egli si abbassa a noi, colla sua grazia l'Eterno diviene presente all'uomo, e con lui — al quale egli diede alito dalla sua bocca — parla mediante il sentimento della sua vita, della sua beatitudine... Oh, se io fossi pronto e veloce a correrla, la via unica e magnifica dell'AMORE di Dio, della BEATITUDINE di Dio!

Permetti che per conclusione — a rischio di esser chiamato uno dei Tuoi e che mi si dia del fedele, permetti,

FOLLE Lavater, di benedire e suggellare la mia opera con una parola della Tua bocca pia e sincera.

« IO SON VENUTO AL MONDO, PER DAR TESTIMONIANZA DELLA « VERITÀ. Vedi, o uomo, la tua missione! tu sola creatura « terrestre regale e capace della verità! Ogni mortale vede « una parte della verità che tutto rallegra, e la vede in un « modo particolare, come nessun altro mortale la può ve- « dere. A ognuno l'universo appare attraverso un proprio « mezzo. Dimostrare come le cose si presentano dal nostro « punto di vista, si chiama pensare e agire regalmente. Que- « sta è la missione e la dignità dell'uomo! Mediante questa « leale testimonianza avrai il massimo potere sull'umanità; « attirerai in modo efficacissimo quelli che ti somigliano di « più e li unirai fra di loro — separerai e allontanerai da te « quelli che non ti somigliano e li unirai fra di loro contro « te stesso e i tuoi simili — perciò gioverai potentemente al « primo ed ultimo grande fine incognito della creazione e della « provvidenza; la maggior conciliazione possibile di « tutto quello che si può conciliare.

« Chi vede tutto, come gli si presenta, non vuol vedere « nient'altro che ciò che gli si presenta; chi lascia agire li- « beramente su se stesso la verità, ogni cosa buona, che gli « appaia, senza reagirvi forte o piano, apertamente o di na- « scosto, immediatamente o mediatamente — chi si mantiene « semplicemente passivo verso la verità — e non le si oppone « nè a offesa nè a difesa — chi non vuol niente che quello « che Essa vuole — Essa, la verità, la vera natura delle cose « — e la sua relazione a noi — Essa, la ragione di tutte le « ragioni, che illumina tutto — chi non la rifiuta per ostina- « zione o per amor proprio, non per fretta, non per pigrizia, « non per ambizione, non per viltà — e non la rifiuta prima di « averla sentita — chi non giudica mai prima di riflessione « matura, pacata, spassionata; e se anche ha giudicato, per « tutte le esortazioni ha un orecchio aperto e che ascolta, e « un cuore docile — chi si rallegra della verità sempre dove, « quando, come, da chi e per mezzo di chi la possa tro- « vare, — non si lascia toccare dall'errore che è nella bocca

«dell'amico del cuore — la verità colle braccia aperte ci «ritrae dalle labbra del nemico mortale e ci serra al suo «cuore — chi, ovunque, tiene in gran conto la convinzione, «non spera, giudica, parla mai nè contro nè senza convin- «zione — esso è lo specchiato onesto; un onore dell'umanità — «esso è dalla verità. Cristo l'avrebbe chiamato figlio «della verità.»

---

# APPENDICI

« Tra le specie della filosofia, quella è
« la meglior, che più comoda e altamente
« effettua la perfezion de l' intelletto umano,
« ed è più corrispondente alla verità della
« natura, e quanto sia possibile coopera-
« trice di quella o divinando (dico per or-
« dine naturale e raggione di vicissitudine
« non per animale istinto come fanno le
« bestie, e que' che gli son simili; non per
« ispirazioni di buoni o mali demoni, come
« fanno i profeti; non per melancolico en-
« tusiasmo, come i poeti e altri contempla-
« tivi), o ordinando leggi e riformando co-
« stumi, o medicando, o pur conoscendo e
« vivendo una vita più beata e più divina ».

Giord. Bruno, *De la causa, principio e uno.*

(Ediz. Gentile, p. 209).

# APPENDICE I

## Della causa, del principio e dell'uno.

## ESTRATTO

### da Giordano Bruno di Nola.

### I

### Della causa, in quanto è diversa dal principio e una con esso. Identità della causa agente, ideale e formale.

Tutto ciò che non è primo principio e causa prima, ha un principio e una causa.

Per quanto innegabile sia questa proposizione e per quanto sia ampia la prospettiva della conoscenza delle cause e dei principii, che noi otteniamo per mezzo di essa; pure è altrettanto certo che noi siamo appena capaci di indagare la causa prossima e il principio prossimo degli effetti che osserviamo e di scorgere in essi con estrema fatica qualcosa della causa prima e del primo principio, che si potrebbe chiamare un'orma lasciata.

Sappiamo noi soltanto, quello che intendiamo con causa prima e primo principio? — Che cosa vogliamo dire comunemente con questi due termini? Hanno essi in sostanza significato uguale o differente? Se differente, la differenza in che consiste?

Che vi sia realmente una differenza si scorge subito, benchè avvenga spesso lo scambio delle due espressioni. Il principio è la ragione interna di una cosa, l'origine della sua esistenza possibile; la causa è la ragione esterna di essa, l'origine della sua esistenza attuale. Il principio rimane nell'effetto e conserva la cosa nella sua essenza. In questo senso si dice, che materia e forma sono unite l'una coll'altra, e si sostengono a vicenda. Invece la causa è fuori dell'effetto, e determina l'esistenza esterna delle cose, colla quale essa è in relazione, come lo strumento coll'opera, il mezzo collo scopo.

Ora che abbiamo stabilito la differenza fra causa e principio, dobbiamo anche cercar di determinare più in particolare questi concetti.

Che cosa intendiamo con una causa prima agente; che cosa, con la causa formale congiunta indissolubilmente con essa; che cosa, finalmente, con la causa finale, che mette in movimento la causa agente?

Per quel che riguarda la causa agente, io non conosco nessun'altra essenza universale e realmente attiva, cioè fisicamente efficiente, che quella mente universale, la forza prima e principale dell'anima del mondo, che si fa conoscere come la forma universale dell'universo. Tutto è effettuato da questa forza, essa illumina l'universo; insegna alla natura come debba fare le sue azioni, e si riferisce alla produzione delle cose naturali, come la forza pensante alla produzione dei concetti. I pitagorici chiamarono questa mente universale il motore e l'impulsore del tutto; i platonici, in senso affatto simile, il fabbro del mondo; i Magi il seme di tutti i semi, perchè esso feconda la materia coll'infinità dalle sue forme. Orfeo lo chiamò l'occhio del mondo, perchè esso vede tutto, per dare alle cose proporzione e atteggiamento di dentro e di fuori; Empedocle, il distintore, perchè non si stanca mai di distinguere in seno alla materia le forme in confusione e di risvegliare nuova vita dalla morte. Per Plotino era padre e generatore, perchè esso spande i semi sul campo della natura e dalla sua mano infine vengon

fuori immediatamente tutte le forme. A me pare come un artefice interno, perchè dall'interno forma e configura la materia. Dall'interno della radice o del seme manda fuori i germogli; dai germogli spinge fuori i rami, dai rami i ramoscelli, dall'interno dei ramoscelli le gemme. Il delicato tessuto delle foglie, dei fiori, dei frutti, tutto viene abbozzato, preparato ed effettuato nell'interno. E di dentro esso fa ritornare i suoi umori dai frutti e dalle foglie ai ramoscelli; dai ramoscelli ai rami; dai rami al fusto; dal fusto alla radice. — Come qui nella pianta, così nell'animale, così in tutto.

Dovrebbe quest'opera viva esser fatta senz'intelletto e senza spirito, mentre le nostre imitazioni senza vita, alla superficie della materia, richiedono già l'uno e l'altro? — Come non dev'essere infinitamente superiore a noi quest'artista, che è presente in tutte le cose; Egli, che non sceglie mai con esclusione materia ed oggetti, ma fa incessantemente e tutto in tutto?

Ma noi abbiamo da distinguere tre sorta d'intelletti. Il divino che è tutto; — l'intelletto dell'universo, che p r o d u c e tutto; — l'intelletto delle cose particolari, nel quale tutto è p r o d o t t o. Due estremi; e nel mezzo la vera causa agente, tanto esterna come interna, delle cose naturali. Io dico causa e s t e r n a ed i n t e r n a. Esterna, perchè, come causa efficiente, non può esser annoverata fra le cose composte e prodotte, come una parte di esse, e perciò dev'esser considerata fuori di esse. Interna, perchè non è occupata nè alla materia nè fuori di essa, ma è attiva solo affatto dall'interno.

Non parlo della causa formale connessa colla causa agente o efficiente, la quale non può essere ben distinta dalla ragione ideale, ossia dalla causa finale. Poichè ogni azione, la quale debba esser fatta con o mediante l'intelletto, suppone un'intenzione a cui è di fondamento una mira a qualche cosa. Q u e s t o q u a l c h e c o s a p e r ò è n i e n t'a l t r o c h e l a f o r m a d i q u e l l a c o s a c h e s i d e v e e f f e t t u a r e. In quell'i n t e l l e t t o adunque che ha la forza di produrre tutte le specie delle cose e di manifestare nella r e a l t à, coll'arte più splendida, il p o t e r e della materia, tutte queste cose devono

necessariamente esistere prima, secondo una certa ragion formale. Si deve perciò assolutamente ammettere una duplice forma: prima quella che è causa, ma non ancora causa che determina alla realtà; poi l'altra, che fa che l'oggetto si formi realmente e attualmente dalla materia. Lo scopo della causa agente, ossia la causa finale in genere, è la perfezione dell'universo, la quale consiste in ciò: che nelle diverse parti della materia tutte le forme pervengono all'esistenza reale; e in questo scopo l'intelletto si compiace e si diletta tanto, che non si stanca mai di far nascere dalla materia nuove specie di forme; e questa pare sia anche stata l'opinione di Empedocle. Io aggiungo ancora, che come la causa agente è universale nell'universo, ma in ogni particolare e nelle sue parti è presente anche in particolare; così avviene riguardo alla sua forma e al suo scopo.

Siccome ho dimostrato che l'intelletto, come una proprietà dell'anima del mondo, è il fattore prossimo e ultimo di tutte le cose naturali; così insieme con questo è dimostrato, che la forma e la causa agente non sono propriamente due cose differenti l'una dall'altra, ma in certo modo sono uguali: un criterio che ci porta già molto vicino alla cognizione dei principii come ragione intima delle cose.

Qui dobbiamo procurare di risponder subito a una questione, la quale nasce dall'affermata identità della causa agente e della formale, cioè questa: come è possibile che una sola e medesima essenza, cioè l'anima del mondo, possa essere nello stesso tempo ragione interna ed esterna, principio e causa?

Un paragone ci aiuterà alla soluzione. L'anima è nel suo corpo, come un barcaiuolo nella sua barca. Il barcaiuolo, in quanto ha lo stesso movimento della sua barca, costituisce una parte dell'intera massa in moto. Ma se noi lo consideriamo in quanto modifica questo movimento, allora egli appare come un essere distinto e attivo per sè. Tale l'anima del mondo. In quanto essa compenetra l'universo, è soltanto una vita, soltanto una forma universale, si può considerare come una parte interna, cioè come la parte formale del-

l'universo. Ma in quanto determina e regola tutte le altre forme e produce le loro mutevoli relazioni, essa non può essere considerata come una parte, nè come principio, ma è causa.

Se tutto vive, e l'anima di ogni cosa è la sua forma, bisogna pensare il tutto soltanto in analogia colle parti, e non trovare nessuna difficoltà nell'identità della causa agente, formale e ideale. Ma noi abbiamo non so quale avversione a considerare il mondo come un essere affatto vivente; mentre una forma che non sia nè effetto nè espressione immediata o mediata di un'anima, non ce la possiamo immaginare come qualcosa senza forma in genere. Solo lo spirito può creare. Le cose dell'arte, che sono effetti soltanto mediati dello spirito, sarebbe certamente assurdo e ridicolo spacciarle per forme viventi. La mia tavola in quanto tavola, i miei abiti in quanto abiti, non vivono; ma, poichè essi hanno la loro materia dalla natura, consistono di parti viventi. Nessuna cosa è sì vile e piccola che non risieda in essa spirito; e questa sostanza spirituale abbisogna soltanto di una condizione conveniente per dispiegarsi come pianta, o come animale conseguire le membra di qualche corpo vivo. Ma dal fatto che nella natura tutto, anche la più piccola parte, consta di materia e di forma, e niente è senza vita, non segue ancora affatto, che tutto ciò che è, sia una natura animale o un essere vivente. Non tutte le cose che hanno anima sono perciò quello che chiamiamo esseri animati. Ma tutte possiedono, quanto alla sostanza, anima e vita; soltanto non tutte sono nel possesso reale della vita e nell'uso dell'anima (1).

(1) Poichè parecchi luoghi di questo estratto potrebbero dar sospetto al lettore, che io avessi, se non addirittura prestato dei concetti al mio autore, almeno spiegato, disposto o espresso i suoi in un modo che non fosse quello della sua mente; e poichè questo paragrafo mi pare appunto un luogo simile, voglio inserire qui l'originale della seconda metà. I lettori che conoscono la lingua italiana, avranno anche con ciò un esempio dello stile di Bruno.

Dicsono. Mi par udir cosa molto nova: volete forse che non solo la forma de l'universo, ma tutte quante le forme di cose naturali siano anima?
Teofilo. Sì.

Ritornerò su questo argomento, e allora tratterò più ampiamente dell'intelletto, dello spirito, dell'anima, della vita; della vita che compenetra tutto, è in tutto, mette in movimento tutta la materia, riempie il suo seno e se la rende sog-

---

Dics. Sono dunque tutte le cose animate?

Teo. Sì.

Dics. Or chi vi accordarà questo?

Teo. Or chi potrà riprovarlo con raggione?

Dics. È comune senso che non tutte le cose vivono.

Teo. Il senso più comune non è il più vero.

Dics. Credo facilmente che questo si può difendere. Ma non bastarà a far una cosa vera perchè la si possa difendere, atteso che bisogna che si possa anco provare.

Teo. Questo non è difficile. Non son de' filosofi che dicono il mondo essere animato?

Dics. Son certo molti, e quelli principalissimi.

Teo. Or perchè gli medesimi non diranno le parti tutte del mondo essere animate?

Dics. Lo dicono certo, ma de le parti principali, e quelle che son vere parti del mondo; atteso che non in minor raggione vogliono l'anima essere tutta in tutto il mondo, e tutta in qualsivoglia parte di quello, che l'anima degli animali, a noi sensibili, è tutta per tutto.

Teo. Or quali pensate voi, che non siano parti del mondo vere?

Dics. Quelle che non son primi corpi, come dicono i peripatetici: la terra con le acqui e altre parti, le quali, secondo il vostro dire, constituiscono l'animale intiero: la luna, il sole, e altri corpi. Oltre questi principali animali, son quei che non sono primere parti de l'universo, de quali altre dicono aver l'anima vegetativa, altre la sensitiva, altre la intellettiva.

Teo. Or, se l'anima per questo che è nel tutto, è anco ne le parti, perchè non volete che sia ne le parti de le parti?

Dics. Voglio, ma ne le parti de le parti de le cose animate.

Teo. Or quali son queste cose, che non sono animate, o non son parte di cose animate?

Dics. Vi par che ne abbiamo poche avanti gli occhi? Tutte le cose che non hanno vita.

Teo. E quali son le cose che non hanno vita, almeno principio vitale?

Dics. Per conchiuderla, volete voi che non sia cosa che non abbia anima, e che non abbia principio vitale?

Teo. Questo è quel ch'io voglio al fine.

Poliinnio. Dunque, un corpo morto ha anima? Dunque i miei calopodii (*), le mie pianella, le mie botte, gli miei sproni e il mio annulo e chiroteche serano animate? La mia toga e il mio pallio sono animati?

Gervasio. Sì, messer sì, Mastro Poliinnio, perchè no? Credo bene che la tua toga e il tuo mantello è bene animato, quando contiene un animal, come tu sei,

(*) Dal greco καλοπόδιον, dimin. di καλόπους, piede di legno, vale: forma da calzolaio. (G.)

getta. Poichè, la sostanza spirituale non può esser superata dalla materiale; ma questa piuttosto è dominata da quella.

*Principio caelum ac terras camposque liquentes,*
*Lucentemque globum lunae, Titaniaque astra*
*Spiritus intus alit, totamque infusa per artus*
*Mens agitat molem, et toto se corpore miscet* (1).

---

dentro; le botte e gli sproni sono animati, quando contengono gli piedi; il cappello è animato, quando contiene il capo, il quale non è senza anima; e la stalla è anco animata quando contiene il cavallo, la mula, o ver la signoria vostra. Non la intendete cossì, Teofilo? Non vi par ch' io l'ho compresa meglio che il *dominus magister*?

Pol. *Cuium pecus?* (*) Come che non si trovano degli asini *etiam, atque etiam* sottili? Hai ardir tu, apirocalo, abecedario, di volerti equiparare ad un archididascalo e moderator di ludo minervale par mio?

Gerv. *Pax vobis, domine magister, servus servorum et scabellum pedum tuorum.*

Pol. *Maledicat te Deus in saecula saeculorum.*

Dics. Senza còlera: lasciatene determinar queste cose a noi.

Pol. *Prosequatur ergo sua dogmata Teophilus.*

Teo. Cossì farò. Dico, dunque, che la tavola come tavola non è animata, nè la veste, nè il cuoio come cuoio, nè il vetro come vetro; ma, come cose naturali e composte, hanno in sè la materia e la forma. Sia pur cosa quanto piccola e minima si voglia, ha in sè parte di sostanza spirituale, la quale, se trova il soggetto disposto, si stende ad esser pianta, ad esser animale, e riceve membri di qualsivoglia corpo, che comunemente se dice animato, perchè spirto si trova in tutte le cose, e non è minimo corpusculo che non contegna tal porzione in sè che non inanimi.

Pol. *Ergo, quidquid est, animal est.*

Teo. Non tutte le cose che hanno anima, si chiamano animate.

Dics. Dunque, al meno, tutte le cose han vita?

Teo. Concedo che tutte le cose hanno in sè anima, hanno vita, secondo la sustanza e non secondo l'atto ed operazione conoscibile da peripatetici tutti e quelli che la vita e anima definiscono secondo certe raggioni troppo grosse.

Dics. Voi mi scuoprite qualche modo verisimile, con il quale si potrebe mantener l'opinion d'Anassagora, che voleva ogni cosa essere in ogni cosa, perchè, essendo il spirto o anima o forma universale in tutte le cose, da tutto si può produr tutto.

Teo. Non dico verisimile, ma vero; perchè quel spirto si trova in tutte le cose; le quali se non sono animali, sono animate; se non sono secondo l'atto sensibili d'animalità e vita, son però secondo il principio e certo atto primo d'animalità e vita. E non dico di vantaggio.

*De la causa, principio e uno.* (Ed. Gentile, pp. 179-82).

(1) Virg., *En.*, vi, 724. Nell'ultimo verso il testo virgiliano non ha *et toto*, ma *totoque*.

(*) Virgilio, *Ecl.*, III, 1: « *Dic mihi, Damoeta, cuium pecus? an Meliboei?* » (G.)

Se dunque lo spirito, l'anima, la vita si ritrovano in tutte le cose, e ciò che ha essere è ripieno di essi in grado diverso, questo spirito dev'essere anche la vera forma di tutte le cose e la loro forza. Alla mutazione e alla distruzione sono soggette solo le forme esterne, che non sono cose, ma sono delle cose, non sostanze, ma solo disposizioni e condizioni di esse.

*Morte carent animae, domibus habitantque receptae.*
*Omnia mutantur, nihil interit* (2).

## II

### Del principio materiale in generale; quindi in particolare del principio materiale considerato come potenza.

Democrito e gli epicurei, che affermano che quello che non è corpo è niente, ritengono la materia come il fondamento unico delle cose, e dicono che essa è la natura divina. Anche i cirenaici, i cinici e gli stoici ritengono le forme per nient'altro che certe disposizioni accidentali della materia. Io stesso per molto tempo aderii a quest'opinione, perchè i suoi principii, molto meglio degli aristotelici, si possono derivare e dimostrare dalla natura. Ma dopo che si allargò il mio orizzonte, e ora che ho cominciato a riflettere meglio sull'argomento, mi parve tuttavia necessario ammettere due modi della sostanza, dei quali l'uno fosse la forma, l'altro la materia. Poichè siccome si deve ammettere una forza suprema, da cui derivi il potere attivo di tutte le altre forze, così pure si deve assolutamente ammettere un soggetto corrispondente, il quale possa patire, come quello può agire.

---

(1) Ovidio, *Metam.*, xv, 158-9 e 165. Il Bruno da cui il J. riporta questi versi, fa un verso solo dei due 158-9:

*Morte carent animae, semperque priore relicta*
*Sede novis domibus vivunt habitantque receptae.*

Il potere dell'uno è di determinare; il potere dell'altro, di lasciarsi determinare.

Quando si vuol separare la materia dalla forma per considerarle in particolare, si suole procedere da un paragone colle opere dell'arte. A questo modo vediamo fare i pitagorici, i platonici e i peripatetici. Può qui servire ad esempio la prima arte a cui si pensi. Così al lavoro del falegname è di fondamento il legno; al lavoro del fabbro, il ferro. Ciascuno, da una materia e sempre soltanto dalla stessa, ma da una materia adatta particolarmente alla sua arte, produce una varietà di cose differenti, di cui la figura, il modo, la disposizione e l'uso possono bensì non essere derivati dalla natura e dalla proprietà della materia, ma che tuttavia non potrebbero assolutamente esistere solo mediante l'arte e semplicemente per sè. Così appunto avviene riguardo alla natura; però colla differenza importante, che l'arte riceve dalle mani della natura una materia già provvista di forma e varia, di cui essa muta soltanto la superficie. La natura opera come dal centro del suo oggetto, di una materia affatto priva di forma; e quest'oggetto soggettivo è soltanto un oggetto unico e semplice, a cui essa deve dare tutte le sue differenze e determinazioni solo mediante la forma.

Ma possiamo noi ammettere una tale materia priva di forma, se non la troviamo mai e non abbiamo nessun mezzo di accertarci della sua realtà? — Non lo possiamo affatto. Ma ci manca un mezzo di percepire i colori, perchè a quest'effetto non possiamo usare gli orecchi? Certamente per percepire il soggetto della natura così diverso dal soggetto dell'arte, occorre un altro senso che quello esterno: quel soggetto si scorge solo mediante l'occhio della ragione, al quale però non può sfuggire.

Come la forma dell'arte si comporta verso la materia dell'arte, così, colle necessarie restrizioni, anche la forma della natura si comporta verso la materia della natura. Quale innumerevole quantità di trasformazioni non vediamo noi che l'arte intraprende con una sola materia! Qui vi è il rozzo pezzo di legno; là un palazzo decorato, pieno di preziosa suppellet-

tile. Trasformazioni simili ci mostra la natura. Quello che prima era seme, diventa erba, poi spiga, poi pane — umore nutritivo — sangue — seme animale — un embrione — un uomo — un cadavere; poi di nuovo terra, sasso, o altra sostanza, e via dicendo. Qui dunque noi conosciamo alcunchè che si muta in tutte queste cose e rimane sempre un solo e medesimo in sè. Esso non può dunque essere corpo, nè appartenere a ciò che noi chiamiamo proprietà, disposizioni o qualità; perchè queste sono mutevoli e passano da una forma naturale nell'altra; perciò esso non può neanche esser spiegato corporalmente e sensibilmente.

Ma poichè ora, in conformità di ciò, tutte le forme naturali derivano dalla materia e ritornano in essa, sembra che niente sia permanente, eterno, e degno del nome di principio, che la sola materia. Le forme non possono esistere senza la materia che le lascia uscire dal suo seno, e nuovamente ve le accoglie; invece la materia resta sempre la stessa e sempre feconda. Perciò non pochi, dopo aver a lungo riflettuto sul fondamento delle forme naturali, conclusero infine che queste forme fossero pure accidentalità, disposizioni e condizioni della materia. Perciò soltanto alla materia devono esser attribuite realtà, perfezione e potenza reale; ma niente affatto a quelle cose che dimostrano chiaramente di non essere nè sostanza nè natura, ma sono soltanto cose della sostanza e della natura. Per questa dottrina che fa della materia un principio necessario, eterno e divino, propendeva anche il peripatetico moro Avicebron, che chiama la materia il dio in cui sono tutte le cose.

Infatti, si deve cadere in quest'errore, se si riconosce soltanto una forma accidentale, una forma di secondo genere, e non quella necessaria, eterna e prima, la quale è la forma e l'origine di tutte le forme, e che coi pitagorici abbiamo chiamata la vita e l'anima del mondo.

Ma questa forma prima e universale, e quella materia prima e universale, come sono esse unite, inseparabili; diverse — eppure una sola essenza? Dobbiamo procurare di risolvere quest'enimma.

Il principio, che si chiama materia, può essere considerato in due modi: prima come potenza, poi come soggetto. Se la consideriamo come potenza, tutti gli esseri possibili sono in certo modo compresi nel suo concetto; e per questo motivo i pitagorici, i platonici, gli stoici e altri l'annoverarono non meno fra le cose soprasensibili, che fra le sensibili. Noi non consideriamo la materia proprio come questi filosofi; ma di essa, come potenza, ci facciamo un concetto più alto e più sviluppato.

Generalmente si distingue la potenza, ossia la facoltà, in attiva e passiva. Lascio da parte il *Modus* attivo, per osservare riguardo al passivo, che, per considerarlo conforme a verità, lo si deve considerare puro e assoluto. Ora è impossibile attribuire l'esistenza a qualunque cosa, cui manchi la facoltà di esistere. Ma l'ultimo *Modus* si riferisce così espressamente al *Modus* attivo, che subito da ciò appare, come l'uno non può essere senza l'altro, ma tutti e due si suppongono a vicenda. Se dunque finora vi fu sempre una facoltà di agire, produrre e creare, dovette anche esservi sempre una facoltà di esser causato, prodotto e creato. Inteso a questo modo, il concetto della materia come essenza passiva, si lascia unire senza difficoltà al concetto del principio supremo e soprannaturale, e non solo tutti i filosofi, ma anche tutti i teologi devono dare il loro consenso a questo. La possibilità perfetta dell'esistenza delle cose non può precedere la loro esistenza reale, nè persistere dopo di esse. Se vi fosse una possibilità perfetta di esistere, senza esistenza reale, le cose si farebbero da sè ed esisterebbero prima di esistere. Il principio primo e perfettissimo contiene in sè tutta l'esistenza; può essere tutto ed è tutto. Se non potesse essere tutto, neanche sarebbe tutto. Forza e potenza attiva, possibilità e realtà, sono dunque in esso una sola cosa indivisa e indivisibile. Non così le altre cose, le quali possono essere o non essere, esser determinate così o altrimenti. Ogni uomo è in un momento quel che può essere in questo momento; ma non tutto quel che egli può essere in generale e quanto alla sostanza. Ciò che è tutto quel che può essere è un solo

che comprende nella sua esistenza ogni altra esistenza. Le altre cose sono soltanto quel che sono, e ogni volta possono essere distintamente, particolarmente, in un certo ordine e successione. Dunque ogni facoltà è un'azione che è involta, indivisa nel principio, e che è l'azione semplice del principio stesso, la quale appare sviluppata, dispersa e moltiplicata nelle cose.

L'universo, la natura non prodotta, è appunto tutto quel che può essere, nel fatto e tutta nello stesso tempo; perchè contiene in sè tutta la materia colla forma eterna e immutabile delle sue forme mutabili; ma nei suoi sviluppi di momento in momento, nelle sue parti, disposizioni ed esseri particolari, in generale nel suo esterno, essa non è più quel che è e che può essere, ma soltanto un'ombra dell'immagine del primo principio, nel quale forza attiva e potenza, possibilità e realtà, sono una sola e medesima cosa. Poichè nessuna parte dell'universo esplicito è tutto ciò che essa può essere; come dovrebbe il tutto, che si compone di queste sole parti, manifestare la perfezione di una natura, che è tutto quel che essa può essere e non può esser niente di ciò che essa non è?

Al nostro intelletto è impossibile comprendere quella facoltà assolutamente attiva, che nello stesso tempo è la facoltà assolutamente passiva; noi non comprendiamo nè come qualcosa PUÒ esser tutto, nè come È tutto; poichè tutta la nostra conoscenza è solo una conoscenza della somiglianza e della relazione, che non può esser affatto applicata all'immenso, all'incomparabile, all'assolutamente unico. Noi non abbiamo occhi nè per lo splendore di questa luce, nè per la profondità di quest'abisso, di cui sublimemente parla la Sacra Scrittura, quando comprende insieme i due estremi: *Tenebrae non obscurabuntur a te. Nox sicut dies illuminabitur Sicut tenebrae eius, ita et lumen eius* (1).

(1) Salmo CXXXVIII, 11. (T.)

## III

### Del principio materiale considerato come soggetto.

Abbiamo visto, mentre consideravamo la materia come potenza, che ad essa, senza offendere la divinità, si può assegnare un grado più alto di quello che le diede Platone nella sua *Politica* e nel suo *Timeo*. Solo guardiamoci dal confondere la materia di secondo genere, la quale è solo il soggetto delle cose naturali mutabili, con quella che hanno comune fra di loro il mondo sensibile e il soprasensibile. Così è tolto ogni scandalo e si riconoscerà senza gran difficoltà, che il primo principio non è, in un modo diverso, più materiale o più formale, il che conduce infine alla cognizione, che secondo la sostanza tutto è uno.

Ora, per quel che riguarda la sostanza, non si trova, che nè i peripatetici, nè i platonici abbiano fatto a proposito di essa una differenza di corporale e non corporale, e tale differenza anche si può trovare solo rispetto alla forma. Le differenti cose esistenti ci conducono necessariamente a un principio della loro esistenza, a un'essenza fondamentale semplice, in cui scompaiono tutte le differenze delle forme particolari. Ora, come le cose sensibili suppongono insieme un soggetto del sensibile, così pure le intelligibili suppongono un soggetto dell'intelligibile. Ma di nuovo tutti e due suppongono necessariamente un fondamento che sia loro comune, perchè non può esservi un'essenza la quale derivi da un'esistenza e si fondi su essa, eccetto quell'essenza, la cui realtà è già compresa nella sua essenza e vi è data interamente.

Se il corpo, come viene ammesso universalmente, suppone una materia che non è corpo, e questa perciò, quanto alla natura, precede l'esistenza corporale, io non vedo che cosa debba rendere incompatibile la materia con quelle sostanze che si chiamano non corporali. Vi sono anche già abbastanza peripatetici i quali dicono, che, siccome nelle sostanze corporali si trova un certo che di formale e di di-

vino, così un certo che di materiale si deve anche trovare nelle sostanze divine, affinchè gli ordini delle cose inferiori e superiori ingranino fra di loro, e possano determinarsi a vicenda. Anche Plotino nel libro della materia dice, che se nel mondo intelligibile si trova una moltitudine e varietà di esseri, accanto a quello che determina le loro proprietà e differenze dev'essere anche qualcosa che essi abbiano comune fra di loro. Questo, che è comune a tutti, tiene il luogo della materia; quello che determina le loro proprietà e differenza, il luogo della forma. Se non vi fosse nessuna differenza, non vi sarebbero nè ordine, nè bellezza e ornamento. Ma non si possono concepire differenza e ordine, senza che si ponga anche la materia.

Questa materia, che è fondamento alle cose non corporali come alle corporali, è un'essenza molteplice, in quanto contiene la moltitudine delle forme; ma, considerata in sè, è assolutamente semplice e indivisibile. Essa è tutto quel che può essere nel fatto e nello stesso tempo; e perchè essa è tutto, non può essere niente in particolare. Convengo, che non è facile a tutti il comprendere come qualcosa possa avere tutte le proprietà e nessuna; essere l'essenza formale, eppure non aver forma: ma al filosofo è noto l'assioma: *Non potest esse idem, totum et aliquid.* E non vediamo noi forse la materia essere tutto e diventar tutto davanti ai nostri occhi, senza che la possiamo denominare secondo una delle contrazioni particolari della forma? È essa aria, fuoco, acqua o terra? Così, se noi discendiamo ai generi inferiori dell'individuale e alle semplici modificazioni dell'arte, chi vorrà, p. es., derivare quella contrazione mediante la forma che chiamiamo legno, chi vorrà derivare il concetto di questa sostanza dall'idea di una tavola, di una sedia o di un letto? Così la materia, nel più alto senso, ammette tutte le forme, senz'essere manifestata da alcuna. *Nullas habet dimensiones, ut omnes habeat.* Ma quella infinità di forme, che essa ammette, non le riceve da un'altra cosa e come soltanto esternamente, ma le produce da se stessa. Essa non è quel *prope nihil*, a cui la vollero ridurre alcune filosofie, che perciò

caddero in contradizione con se stesse; non è una potenza pura, vuota, nuda, senza attività, compiutezza e atto. Se essa per se stessa non ha forma, per altro non ne è priva, come il ghiaccio di calore e l'abisso di luce; essa somiglia alla partoriente colle doglie, quando esprime il feto dal suo seno.

A questo modo noi non possiamo pervenire fino al concetto dell'essenza suprema, la cui cognizione è fuori dell'ambito dell'intelletto umano; bensì possiamo pervenire a conoscere come l'anima del mondo può tutto, fa tutto, è tutto in tutto, e come in essa e per essa la moltitudine infinita delle cose costituisce una sola essenza. Conoscere questa unità è lo scopo di tutta la filosofia e di tutta l'investigazione della natura. Considerazioni superiori, le quali vadano oltre la natura, sono impossibili e di nessuna utilità per colui che non crede. A ciò si richiede una luce soprannaturale, che non si trova nell'opinione che ogni *cosa* sia corpo, o semplice come l'etere o composto come gli astri e altri esseri di questo genere. I seguaci di quest'opinione non cercano la divinità fuori dell'infinito del mondo e della serie infinita delle cose, ma dentro il mondo e nelle cose; e questo soltanto costituisce la differenza fra i teologi credenti e i filosofi propriamente detti.

Anche Aristotele e i suoi seguaci fanno derivare le forme dalla potenza interna della materia, piuttosto di ammettere che siano prodotte in essa in un altro modo quasi *esterno*; ma invece di scorgere la facoltà attiva nella produzione interna della forma, la vollero conoscere solo specialmente nello *sviluppo* di essa; mentre l'apparire completo, sensibile e manifesto di una cosa non è la ragione principale della sua esistenza, ma solo una conseguenza e un effetto di essa. La natura produce i suoi oggetti, non come l'arte col togliere e coll'unire, ma solo mediante divisione. Così insegnarono i più saggi uomini fra i greci, così gli orientali; e Mosè, quando descrive l'origine delle cose, introduce l'essenza attiva universale a dire: La terra *produca* animali viventi; l'acqua *produca* il suo vivente. Come se dicesse in generale: *Lo produca la materia*. Poichè, secondo Mosè, l'acqua è

il principio materiale delle cose. L'intelletto attivo egli lo chiama spirito. Questo soffiò sull'acqua, e la creazione fu. Tutto vien fuori successivamente dall'acqua, mediante separazione.

## IV

### Dell' Uno.

Così l'universo è uno, infinito, immobile. Vi è solo una possibilità assoluta, solo una realtà e un atto. La forma o anima è solo una; solo una la materia o corpo. Una la cosa; uno l'essere. Uno il massimo e ottimo, alla cui essenza appartiene di non poter essere concepito e di non aver nè fine nè limite nè determinazione ultima alcuna. Esso è dunque infinito e immenso; per conseguenza anche immobile. Non può mutare il suo luogo, perchè fuori di esso non vi è luogo. Non è prodotto, perchè ogni esistenza è sua propria esistenza. Non può perire, perchè non v'è niente, in cui si possa mutare. Non può nè crescere nè diminuire, perchè l'infinito, al quale non conviene nessuna relazione, non può nè diminuire nè crescere. Non è soggetto a mutazione; nè dal di fuori, perchè niente è esterno a esso; nè dal di dentro, perchè è tutto quel che può essere insieme e nello stesso tempo. La sua armonia è un'armonia eterna e l'unità stessa. Esso non è materia, perchè non ha e non può avere nè figura nè limite. Non è forma e non dà nessuna forma o figura, perchè esso stesso è ciascuna cosa e il tutto, uno e tutto. Non può esser misurato nè preso per misura. Non contiene e non comprende se stesso, perchè non è più grande di se stesso. Non è contenuto e non è compreso, perchè non è più piccolo di se stesso. Non paragona sè e non può esser paragonato, perchè esso non è uno e un altro, ma è uno e medesimo.

Siccome è uno e medesimo, così non ha un essere e un altro essere; e poichè non ha un essere e un altro essere, non ha neanche parti e altre parti, non è composto. Esso è nello stesso modo il tutto e ciascuna cosa, tutto e uno; perciò è limite, eppure non è limite; forma, eppure non forma;

materia, eppure non materia; anima, eppure non anima. La sua altezza non è maggiore della sua lunghezza e della sua profondità. Si può, se si vuole, paragonare a una sfera, ma non è una sfera. In una sfera lunghezza, larghezza e profondità sono identiche, perchè hanno limiti uguali; invece nell'universo lunghezza, larghezza e profondità sono identiche, non hanno limiti, ma sono infinite. Dove non vi è misura, non vi sono relazioni, nè, specialmente, parti che si differenzino dal tutto. Una parte dell'infinito sarebbe anche un infinito; quindi una cosa col tutto. Perciò nella durata infinita non si possono distinguere le ore dal giorno, il giorno dall'anno, l'anno dal secolo, il secolo dall'istante; poichè l'uno non ha più relazione dell'altro all'eternità. Anche tu rimani sempre lontano dall'infinito, e fuori di ogni relazione con esso, che tu sia un uomo, una formica o un sole. Lo stesso si dica di tutte le cose particolari senza eccezione, perchè il concetto dell'infinito annulla ogni particolarità e differenza, ogni numero e grandezza. Nell'universo il corpo non si distingue dal punto, nè il centro dalla periferia, nè il massimo dal minimo [1]. Esso è semplice centro, ossia il suo centro è dappertutto, e la periferia in nessun luogo. Perciò non erano parole vuote di senso ciò che gli antichi dicevano del padre degli dèi, che riempie tutte le cose, risiede in ogni parte dell'universo, è il centro di ogni essere, è uno in tutto e quello per cui uno è tutto. Le cose particolari, che si mutano continuamente a vicenda, non cercano una nuova esistenza, ma solo un altro modo di esistenza. Esse sono; ma non sono tutto quel che possono essere, in atto e ad un tempo. La stessa contrazione della materia, che determina

(1) Nell'universo il corpo non si distingue dal punto, perchè nell'infinito possibilità e realtà, potenza e atto, sono una sola e medesima cosa; ma il punto è la potenza della linea, la linea la potenza della superficie, la superficie la potenza del corpo. È proprio lo stesso modo di vedere, che si trova nello Spinoza. Ma si comprenderebbe male tanto il Bruno, quanto lo Spinoza, se si attribuisse loro l'assurda opinione, che le linee possano esser composte di punti, le superficie di linee, e i corpi di superficie. Secondo loro, ogni figura è semplice determinazione esterna per mezzo di movimento.

la forma di un cavallo, non può determinare nello stesso tempo la forma di un uomo, di una pianta o di altra cosa particolare. Tutte appartengono a una sola esistenza, ma non allo stesso modo. Ma l'universo non contiene solo tutta l'esistenza, ma anche ogni modo dell'esistenza; esso è tutto quel che può essere, in atto, ad un tempo, compiutamente, e in un modo assolutamente semplice. Ciò che costituisce le differenze, il numero, la misura e la relazione delle cose, si fonda sulla composizione, la figura e le altre modificazioni della sostanza, la quale in sè rimane sempre la stessa. In questo senso dice Salomone che niente accade di nuovo sotto il sole. Tutto è vanità, eccetto l'unico immutabile e presente in ogni luogo; la sua sostanza è la sostanza unica; tutto fuori di esso è niente.

La moltitudine innumerevole degli esseri si trova dunque nell'universo come in un semplice recipiente o spazio, ma questo gran numero di cose particolari è simile agli umori e al sangue nella vita di un corpo. Come l'anima umana è indivisibile e una sola essenza, eppure è presente tutta in ogni parte del suo corpo, perchè nello stesso tempo essa tiene unito, trasporta e muove l'insieme di esso, così pure l'essenza dell'universo è una nell'infinito, e non è meno presente in ciascuna delle cose particolari, le quali sono da noi considerate come parti di quest'uno; sicchè invero il tutto e ciascuna parte sono una sola cosa, quanto alla sostanza. Questa perciò Parmenide con ragione chiamò l'uno, l'infinito, l'immutabile. E di qualunque natura potesse essere del resto la sua dottrina, della quale non abbiamo notizia precisa e sicura, questo però sopratutto è certo: che tutto quel che noi vediamo di diverso nei corpi, riguardo alla loro conformazione, alle proprietà, alla figura, al colore e alle altre qualità, non è altro che la figura esterna di una sola e medesima sostanza, un'apparenza mutabile di un essere immutabile ed eterno; e che in quest'essere sono involte tutte le forme, come nel seme le membra invisibili. Collo sviluppo di queste membra non è prodotta nessun'altra nuova sostanza, ma solamente vien presentato un caso compiuto.

L'osservazione del seme a proposito delle membra degli animali, vale anche per il cibo a proposito degli umori, del sangue, della carne, dello stesso seme; così di nuovo per le altre cose che sono prima del cibo; e così di grado in grado sempre più in alto, finchè giungiamo a un'essenza fisica universale, e infine a quella sostanza originale e universale, la quale è una sola e medesima per tutte le cose ed è l'essenza di tutte le essenze. Come l'artefice assoggetta la sua materia a ogni misura, a ogni forma e a ogni scopo, e le cose della sua arte non diventano la materia stessa, ma soltanto cose di questa materia e da questa materia; così tutto ciò che appartiene alle differenze dei generi, modi e proprietà; ciò che perviene all'esistenza mediante la produzione, la distinzione, la variazione e la mutazione, non è una vera essenza; e la sua esistenza non è una vera esistenza, ma appartiene soltanto alle disposizioni e allo stato dell'essenza, la quale in sè è una, infinita, immobile, soggetto, materia, vita, anima, e sopratutto il solo vero e il solo buono.

Che a ogni composto e divisibile sia di fondamento qualcosa di non composto e di semplice, e quello debba essere ricondotto a questo, è verità universale riconosciuta. Anche si affanna continuamente l'intelletto umano a investigare questa unità, e non lascia di ricercare e di sforzarsi, finchè non abbia trovato o essa stessa nelle cose, o almeno per la sua rappresentazione un'immagine della somiglianza di essa.

Così alcuni, per rappresentarsi il modo della derivazione delle cose particolari dall'essere infinito, considerarono quelle sostanze particolari come numeri che derivino dall'unità. Altri preferirono riguardare il principio sostanziale come un punto, e gli esseri particolari come figure. La prima veduta è più pura e migliore. Essa appartiene alla scuola pitagorica, e da essa Platone si scostò solo per vanità. Poichè certamente egli non ignorava che l'unità e i numeri determinano il punto e le figure; perciò sono questi di fondamento a quelli e non quelli a questi; altrimenti si dovrebbe asserire, che la sostanza non corporea suppone la corporea. Non si può pensare la misura senza il numero; perciò le rappre-

sentazioni e i concetti aritmetici sono più convenienti che i geometrici a condurci attraverso la moltitudine degli esseri all'osservazione e alla considerazione di quel principio semplice, il quale solo è sostanza e la radice di tutte le cose. Quest'essenza non può esser designata con una parola speciale, o altrimenti in un modo determinato, più positivo che negativo. Perciò alcuni la chiamarono punto; altri, unità; altri ancora, l'infinito: ciascuno la denominò secondo il punto di vista, da cui la considerava.

Come è il nostro salire a essa, così è il suo discendere a noi. Raccogliendo il molteplice, noi produciamo l'unità del concetto; il primo principio, mentre sviluppa la sua unità, produce la molteplicità degli esseri. Ma poichè produce innumerevoli modi e generi, un'infinità di cose particolari, esso non ammette per sè nè numero, nè misura, nè relazione, ma rimane uno e indivisibile in tutte le cose. Perciò quando noi consideriamo un uomo particolare, non osserviamo una sostanza particolare, ma la sostanza nel particolare.

Colui che ha seguito fin qui le nostre considerazioni, non può più esser offeso dall'asserzione di Eraclito della coincidenza universale degli opposti nella natura, la quale deve contenere tutte le contradizioni, ma nello stesso tempo deve risolverle nell'unità e nella verità. Di questa coincidenza non solo la matematica ci dà parecchi esempii e dimostrazioni; ma noi troviamo la sua realtà attestata pure in ogni altro campo. Non deve il principiato esser sempre essenzialmente diverso dal suo principio? Il freddo e il caldo, ciascuno al grado minimo, si confondono in una sola e medesima proprietà, e dimostrano l'identità del loro principio, le cui modificazioni nel grado massimo manifestano l'opposizione, nel grado minimo l'unione. Chi non vede che il nascere e il perire hanno un'unica origine? L'amore dell'uno è l'odio dell'altro. Nella sostanza e nella ragione intima delle cose, odio e amore, amicizia e lotta, sono dunque una sola e medesima cosa. Come il principio dei concetti di oggetti differenti e che si distruggono a vicenda, è un solo principio della co-

noscenza; così anche il principio di cose reali differenti e che si distruggono a vicenda, è un solo principio dell'esistenza. La molteplicità delle mutazioni di un soggetto è come la molteplicità delle sensazioni mediante un solo e medesimo senso.

Per penetrare nei più profondi misteri della natura, non bisogna stancarsi di ricercare i limiti estremi opposti e contrari delle cose, il massimo e il minimo. Il più importante non è trovare il punto dell'unione, ma da questo anche sviluppare i suoi opposti: questo è il mistero proprio e più profondo dell'arte.

Il bene supremo, la perfezione e beatitudine suprema consiste nell'unità che comprende il tutto. Noi ci dilettiamo del colore, ma non di un colore particolare, sibbene dell'unione di diversi colori. È una debole impressione quella che produce un tono musicale da solo, ma l'accordo di molti toni ci rapisce in estasi. E chi vorrà paragonare l'effetto di qualunque oggetto particolare della sensazione e dell'osservazione, a quello che proviamo dall'essenza che comprende tutto ciò che si chiama atto e potenza; qualunque concetto, alla conoscenza dell'origine di ogni conoscenza? Quanto più il nostro intelletto ammette il modo di questo intelletto supremo, che nello stesso tempo è quello che è concepito e quello che concepisce, tanto più giusta sarà la nostra cognizione del tutto. Chi comprende quest'Uno, comprende tutto; chi non comprende quest'Uno, non comprende niente. — Chi ha respiro, si levi alla lode dell'alto e potente, del solo buono e vero; alla lode dell'essenza infinita, che è causa, principio, — uno e tutto.

---

# APPENDICE II

## Diocle a Diotima sull'ateismo.

*Amatissima Diotima!*

Tutto ciò che sappiamo della storia, così degli uomini particolari, come del genere umano, c'insegna che l'ateismo sorse molto dopo l'adorazione di un dio, ossia dopo la religione, e ha il suo fondamento in una considerazione che suppone già un certo esercizio dell'intelletto.

Invece, alla cognizione della divinità, a qualunque adorazione di essa, ossia alla religione, l'uomo è condotto da tutta la disposizione interna della sua natura.

Determino meglio questi pensieri. Può bene l'afflizione per la morte di un eroe, di un filosofo, di un benefattore, far nascere in noi la speranza, e perciò anche la rappresentazione, ch'egli sia ancora in vita; ma se seguissimo semplicemente questa traccia nella storia dell'umanità, non perverremmo più oltre che agli spiriti degli avi di Fingal, o ai Lari degli antichi persiani e degli etruschi.

Anche ammetto che la paura ci muove a chiamare in aiuto tutto quel che ci circonda, sia essa naturale all'uomo per la debolezza della sua difesa materiale, oppure sia in lui accidentale, per aver egli perduto alcune delle sue forze primitive; ma questa è semplicemente l'origine di tali illusioni, come fu una volta l'illusione di Demostene, quand'egli, nella sua fuga, pregò per la sua vita un cespuglio.

Invece il magnifico spettacolo di quest'universo; la vista, che muove a venerazione, del sole, del cielo stellato, di un arcobaleno; le varietà infinite della natura, che per mezzo

di tutti i sensi agirono insieme sull'anima ancora vuota dell'uomo, la commossero tutta, e produssero in essa un'immaginazione viva, benchè semplicemente universale, ancora affatto confusa, senza concetto determinato. Questo caos essa l'ordinò a poco a poco. Gli oggetti ricevettero i loro contorni, si separarono, si isolarono, e cominciarono a farsi avanti i concetti di numero e di grandezza. Alla prima immagine confusa, a quella commozione universale dell'anima seguiva una meraviglia folle; ma tosto si faceva luogo a viva forza l'impulso dell'ammirazione, e, prima che potesse riflettere, l'uomo sentiva già nascere in sè le emozioni della brama e dell'adorazione. È questo il momento in cui cominciava a manifestarsi il suo organo morale.

Ma la moltitudine degli oggetti, appena che l'uomo aveva cominciato a distinguerli, era troppo grande per la sua intelligenza. La sua attenzione perciò rimase diretta specialmente a quello che gli sembrò il più grande, il più bello e il più splendido; e allora ai suoi occhi quest'oggetto diventò innanzi a tutti gli altri il supremo.

Non mi pare affatto assurdo ammettere che questa tendenza a ciò che produce l'impressione più forte, determina tanto certi animali quanto l'uomo ad azioni che sembrano indicare un modo di adorazione; siccome ogni sentimento intenso, nell'animale come nell'uomo, produce manifestazioni ed azioni analoghe, le quali rivelano la gioia, la tristezza e l'angoscia, e sono la sorgente da cui abbiamo attinto i primi elementi del linguaggio.

Non voglio fermarmi di più su questo procedere naturale e semplice dell'uomo verso la cognizione di qualunque essere superiore a lui e dal quale egli si sente dipendere. Basti l'aver veduto chiaramente che il germe dell'ateismo non potè metter radice nella prima infanzia dell'umanità.

Non parlo dell'organo morale e dei sentimenti che ne derivano, in quanto ci possono condurre alla cognizione della divinità; perchè quest'organo è troppo differente in ciascun uomo particolare, e finora fu analizzato troppo poco per contare per esso sopra un consenso universale.

Ora l'uomo, dopo che, commosso da quel confuso e ancor rozzo sentimento di una potenza superiore alla sua, a poco a poco aveva moltiplicato i suoi segni, arricchito e ordinato la sua immaginazione ed esercitato le forze del suo intelletto, tentò, per mettersi in una relazione più stretta con questa potenza, di mutare il sentimento finora oscuro di essa in un concetto distinto. Egli diede all'essere, che chiamò dio, un contorno determinato, una figura; e allora questo dio diventò un oggetto, di cui si potessero occupare il suo intelletto e la sua immaginazione. E siccome coll'aumento delle sue relazioni nello stesso tempo era aumentato e messo in esercizio il suo sentimento morale, così fece il suo dio anche partecipe dei costumi. Il risultato di questo duplice tentativo fu, che l'uomo si creò un dio a sua immagine, dal quale derivò tosto una pluralità di dèi.

Come poi la filosofia ebbe la sua origine, cioè come l'uomo s'era fatta una provvista sufficiente di segni e di concetti per la considerazione interna, per la comparazione e la connessione, insomma per le funzioni superiori del suo intelletto, anzitutto s'affollarono a lui semplici oggetti aventi connessione col fisico. Tutto era determinato, tutto aveva il suo contorno; e siccome l'uomo trovò più facile trattare questi oggetti delineati nitidamente e ancora adeguati agli strumenti più rozzi dei suoi sensi, così trascurò le sue sensazioni interne, per occuparsi semplicemente dei concetti.

L'uomo (come essere dotato di ragione) ha un istinto estremamente meraviglioso, che meriterebbe di esser analizzato più minutamente. Cioè, appena la sua spontaneità ha cominciato a manifestarsi, egli segue dappertutto le orme delle cause: o perchè ogni momento che la sua volontà lo determina a un'azione, egli si sente come causa, e perciò in tutto quel che vede cerca il suo simile, il suo io, l'agente; — o perchè la sua tendenza al bello, al ricco, al semplice e al perfetto lo conduce a quella connessione di causa ed effetto, che appartiene alla formazione di un tutto; — o finalmente anche perchè egli, col salire alla causa, spera di trovare una guida, con cui possa arrischiarsi di penetrare nelle profondità dell'avvenire che lo chiama.

Questo istinto adunque stimolava l'uomo a indagare la causa dell'universo; ma siccome, per formare anche solo imperfettamente il concetto di questa causa, si richiede non soltanto tutta la moltitudine dei segni dei nostri concetti fisici, ma anche un linguaggio, per manifestare l'infinito dei nostri sentimenti interni; così è chiaro che l'uomo in questa condizione non ancora matura per una tale indagine, si dovette contentare della semplice cognizione del sistema dell'universo. Per giungere a questa cognizione egli si era formato il concetto universale della materia, che con chiarezza gli presentavano i suoi sensi esterni. Da questo concetto agli atomi il passo era naturale e necessario. L'atomo piccolo, ma determinato, che cada ancora sotto i sensi, fu l'estremo di ogni visibile e sensibile. Tutti gli atomi insieme costituirono questo mondo.

All'uomo mancava ancora una cosa per la soluzione completa del problema propostosi, e questa cosa gli fu facile a trovare. Egli attribuì alla materia il principio di un movimento interno e connesso colla sua natura; per mezzo di questa forza nascosta credette di vedere quasi cogli occhi il fondamento, lo sviluppo e l'eternità del mondo; e alla questione sulla formazione di esso e sull'origine delle sue proprietà credevano i filosofi di quel tempo di aver risposto abbastanza quando dicevano: il mondo esiste, ed è di tale natura, perchè esso esiste ed è di tale natura. Questo è il semplice e perfetto ateismo. La divinità era ormai divenuta superflua; si deridevano come esseri immaginarii gli dèi che si erano foggiati, e il credito che per qualche tempo questi ebbero ancora presso il popolo, lo dovettero semplicemente, come i monarchi e i despoti il loro, alla schiera che li circondava dei loro servi.

Intanto si osservava un certo ordine nella successione dei fenomeni della natura; si sentiva in se stesso un principio interno, modificatore della natura, che si chiamò anima; e da questo principio alla probabilità che tutto l'universo fosse modificato da un principio simile, era ancora un breve passo.

Apparve Socrate; questo spirito trascendente, che primo osò sul serio indagare il suo interno. In questo egli scoperse un altro mondo molto più ricco di quello che gli manifestavano i suoi sensi esterni, un mondo, in cui l'uomo in qualche modo sperimenta ciò che è produrre; mentre in quell'altro, essendo passivo, vede soltanto ciò che è prodotto. Nell'ordine della natura Socrate scorse leggi; e il suo senso interno seguì quest'orma fino al legislatore supremo, il quale crea tanto le cose quanto le loro leggi, e il cui concetto non può esser dato, ma solo occasionato, mediante il mondo fisico.

La vera cognizione di Dio (per quanto l'uomo in questo stato è capace di essa), e l'adorazione razionale di Dio, avevano allora posto la loro sede nel cuore di tali uomini che, come Socrate, riconoscevano la finitezza del mondo fisico e l'infinitezza dell'altro, e con quest'ultimo si sentivano in intima unione secondo l'essenza.

Per quel che riguarda il restante popolo, la politica, che avanza sempre e non perde mai di vista la sua mèta; che solo secondo il suo fine modifica gli dèi e gli oracoli, la virtù e il vizio, la saggezza e la follia; s'impadronì di ogni sorta di religione e di culto divino; e poichè infine anch'essa si vide costretta a procurare un credito più durevole alla religione e al culto divino mediante la mescolanza di alcune filosofie, così ne nacque quello strano miscuglio che d'allora in poi apparve così spesso e quasi in ogni età, quel miscuglio che fa della divinità un mostro di tante contradizioni interne, che esso distrugge se stesso, e produce un secondo ateismo il quale ha il suo fondamento in una irreligione assai naturale.

Negli ultimi oscuri secoli dei barbari la filosofia e la religione si trovarono in una condizione così triste, la stoltezza aveva abusato sì a lungo e in tanti modi delle perfettissime idee di Platone ed Aristotile, e quest'abuso infine andò tant'oltre, che ogni tentativo di por mano alla confusione che ne derivava, per rimettervi ordine, sarebbe stata un'insania.

Cartesio fu uno di quelli che riconobbero più vivamente questo. Egli giudicò che prima d'ogni cosa dovesse esser atterrata quella filosofia mostruosa, dominante dispoticamente;

e questo ardito disegno egli lo effettuò con molta destrezza e prudenza. Egli prese le sole misure che potevano esser prese con successo. In luogo della vecchia filosofia ne introdusse una nuova, che in fondo non era molto migliore della vecchia; ma che seppe accordare sì perfettamente coll'intonazione del suo secolo, il quale amava solo gl'ingegnosi, che la sua dottrina, poichè favoriva il volo di una fantasia vivace ma ancora senza regole, trovò dappertutto amatori e consenso. Ognuno era superbo di poter fare una filosofia a modo suo; e questo buttò a terra il mostro.

All'immaginazione pronta, appena liberata dai suoi vincoli, ancora indomita e senza freno, niente più pareva ora oscuro e impossibile. Siccome prima si era formato semplicemente il mondo dalla materia, così ormai avvenne di far con questa un dio; e ne nacque quel proteo di un ateismo ambiguo, il quale, piegandosi a ogni modo di vedere, sotto una sola e medesima figura ci mostra a piacere ora un caos, ora un dio.

Intanto a loro agio alcuni grandi genii erano stati occupati a raccogliere i restanti preziosi germi della geometria, che i profondi antichi avevano sceverato dal mondo visibile. Questi germi, coltivati con cura, ebbero la migliore prosperità, e da loro germogliò un mondo intellettuale che all'apparenza era tanto ricco quanto il mondo sensibile reale, e anche quanto il morale, che Socrate aveva scoperto.

Nondimeno tutto ciò che era stato ottenuto per l'arduo studio di questi uomini, si ridusse semplicemente a due vantaggi, ma senza dubbio assai importanti. L'uno fu che si era procurato all'intelletto il miglior esercizio possibile; l'altro che si era divenuti così familiari colla verità, che non se ne voleva più star senza. Però questa geometria, che aveva una forma sì attraente, non era in sostanza che un'ombra senza corpo, o meglio un semplice strumento simile alla lira di Orfeo, che traeva a sè gli animali e gli alberi solo quando si facesse anche sentire il suo sublime canto.

Finalmente alcuni grandi genii presero possesso della geometria. Keplero, Newton, Huygens la ricondussero nuo-

vamente alla fisica, da cui si era separata. Tutte le attrattive acquistate dopo quella separazione, essa le comunicò ora alla fisica; le diede contorni più marcati, le mise la veste della verità e l'arricchì di scoperte e dimostrazioni delle leggi della materia, la cui esattezza e realtà venne confermata mediante la successione dei fenomeni naturali.

L'uomo aveva ragione di esser superbo degli sforzi fatti finora. Egli era riuscito a comprendere ciò che vedeva e ciò che sentiva. Egli aveva lumeggiato esattamente i lati dell'universo rivolti verso di lui, s'era fatta una meccanica che modificava la materia secondo i suoi bisogni, e aveva assoggettato per un certo fine la fisica al suo dominio.

Come essere limitato, egli era ancora ignorante; ma nello stesso tempo, come essere intelligente, sapiente, perchè non si scostava di un passo da questa divina geometria.

A quest'altezza portarono i Newton le nostre cognizioni della fisica, e dappertutto era ad esse di fondamento la verità. Questi grandi uomini avevano trovato, per così dire, il maneggio delle opere della divinità; essi avevano dimostrato, da effetti visibili e sensibili di esse, le leggi del movimento, dell'attrazione, della gravità e così di tante altre forze, o anche di tante modificazioni differenti di una sola e medesima forza; ma non s'erano mai vergognati di confessare la loro ignoranza riguardo alla causa prima di tutto ciò. La conseguenza di ciò era che la mirabile estensione raggiunta delle loro cognizioni reali, insieme col riconoscimento della loro ignoranza, li avvicinava al gran motore del tutto e li riempiva di adorazione verso di lui.

Con ragione Newton si meravigliò delle sue scoperte, delle quali però il suo grande intelletto riconosceva i limiti. Se ne maravigliarono anche i suoi seguaci; ma, superbi di aver appreso tanto da lui, e nello stesso tempo invidiosi della sua fama, vollero sapere quello che questo grande non aveva mai preteso di sapere. Essi videro coi loro occhi i mirabili effetti che coll'aiuto della sua sublime meccanica potevano produrre sulla materia che avevano tra mani, e allora ne trassero questa conseguenza. Se la causa dell'attrazione, della

gravità, del movimento, del pensiero, insomma di tutto ciò che viene compreso nel mondo cosiddetto metafisico, fosse materia, benchè molto più fine di quella che vediamo coi nostri occhi imperfetti, su questa materia più fine dovrebbe anche esser possibile un'applicazione tale della nostra meccanica, che per mezzo di essa si potessero produrre gli effetti della gravità, dell'attrazione, della facoltà di pensare, ecc. Ora se la nostra felice immaginazione dovesse riuscire a indovinare il meccanismo o le modificazioni, donde dovessero necessariamente seguire quegli effetti di cui cerchiamo le cause, allora sarebbe evidentemente manifesto, che tutto ciò che noi scorgiamo nella natura, non è che materia differentemente modificata. E che altro che quest'ultima cosa potremmo supporre, quando infatti niente vediamo, niente sentiamo, nè odoriamo, che non sia materia?

Allora la felice immaginazione prese subito il volo a questi signori, proprio come ai tempi di Cartesio; colla sola differenza, che d'allora in poi l'immaginazione s'era arricchita delle idee del secolo più fecondo che mai sia stato in ogni genere d'idee: e Cartesio, che era stato costretto a creare il suo particolare sistema semplicemente per altri suoi fini, difficilmente avrebbe avuto l'animo di dar l'impulso a una fantasia provvista, com'è ora la nostra, di tali materiali.

Forse non fu mai sprecato tanto ingegno dagli uomini per arrotondare un sistema e procurargli il mezzo di una diffusione più facile, come ora dai materialisti nella costruzione delicata e artistica dei loro globuli, dei loro conoidi, filamenti, uncinetti e cerchi, e nella loro materia affluente ed effluente, mediante l'aiuto delle quali cose essi effettuarono una connessione sì intima tra fisica e metafisica, che l'insieme di quest'universo riceveva ormai l'omogeneità più meravigliosa e una semplicità che ogni altro principio, eccetto quello della materia che determina se stessa, escludeva come superfluo e inutile.

Dell'attrattiva irresistibile di questo sistema si può farsi un'idea, quando si veda che perfino i teologi che si occupavano di filosofia con tutto lo zelo per l'ortodossia che essi

potevano ancora avere, commettevano la piccola imprudenza di arrischiare il credito della fede nella divinità che essi servivano, unicamente per guadagnare alcuni titoli alla fama lusinghiera, che anch'essi potevano creare o almeno comporre un piccolo mondo.

Questo è il terzo ateismo. La sua origine è nelle pretensioni di una ragione divenuta baldanzosa.

Ella vede che in sostanza questo ateismo, e il primo e più antico, sono della stessa specie; poichè tutti e due hanno a unico fondamento la materia. Solo vi è la differenza assai grande fra una materia rozza, di cui non si sa ancora con esattezza nessuna legge, nessuna proprietà e che non presenta all'immaginazione se non una massa inanimata, e una materia intorno alla quale si esercitò durante tanti secoli lo studio degli uomini; una materia che da essi fu scomposta, perchè si lavorassero meglio le sue parti; alla quale, per formare una geometria, si sottrasse il concetto del contorno e, per fare un'aritmetica, il concetto del numero, e che ora, dopo che tutto ciò fu ricomposto, si manifesta all'intuizione interna come un oggetto completamente formato.

Il primo ateismo, che doveva la sua esistenza a una ragione ancor troppo limitata nella sua veduta, si perdette da se stesso, non appena si cominciò a considerare seriamente anche il mondo morale.

Il secondo — una semplice miscredenza, spesso dedotta da ragionamenti giusti, e degenerante in indifferenza, — trova la sua guarigione in seno alla vera filosofia.

Ma il terzo, questo parto gigantesco della nostra folle superbia, non fu abbattuto finchè l'uomo non si familiarizzò di più con queste verità innegabili: cioè che la materia è solo una parola, con cui si designano gli esseri reali, in quanto vi è relazione fra questi esseri e i nostri organi attuali; che nella materia non potremmo scorgere più proprietà che non abbiamo organi; e che se nell'avvenire della nostra esistenza dovessimo ottenere organi di più o differenti, allora anche la materia (se si vuol conservare questa parola come segno degli esseri che ci son noti in ogni condi-

zione) anche la materia ci manifesterebbe proprietà di più o differenti.

Ella sorriderà, cara Diotima, che io abbia osato trattare da sì pochi lati un oggetto che per esser esposto bene richiederebbe di esser trattato da alcune centinaia di lati. Temo, che appunto tale sarà il giudizio del nostro amico Jacobi, ma questo io l'ho capito solo dopo.

Stia bene, e il Dio unico La benedica.

7 settembre 1787.

---

# APPENDICE III

È scritto di sopra, p. 51: « In sugli otto o nove anni la « mia profondità puerile di pensiero mi portava a certe sin- « golari visioni (non so come chiamarle diversamente), le « quali ho tuttora ».

Il signor Rehberg nella sua recensione del mio dialogo sull'*Idealismo e Realismo* (*Allg. Lit. Zeit.*, 1788, vol. II, p. 172) giudicò questo luogo in un modo che mi obbliga a dare uno schiarimento di esso.

Quella cosa singolare era una rappresentazione di una durata infinita, affatto indipendente da ogni concetto religioso, che all'età che ho detto, mentre riflettevo sull'eternità *a parte ante*, mi veniva improvvisamente con tale chiarezza e mi commoveva con tale violenza, che io sussultava cacciando un alto grido e cadevo in una specie di deliquio. Appena ritornavo in me, un movimento assai naturale mi costringeva a rinnovare in me la stessa rappresentazione, e la conseguenza era uno stato di disperazione indicibile. Il pensiero dell'annientamento, che mi era sempre stato spaventevole, diveniva tale ancora di più; e parimenti io non potevo sopportare il pensiero di una durata eterna.

Sarebbe noioso per il lettore, se qui volessi continuare la storia minuta di questa singolare angoscia. — Non vorrei darne maggiore notizia, se anche potessi. Insomma, a poco a poco giunsi a esser preso più di rado da questa visione e, dopo alcuni anni, a esserne libero affatto. Allora dimenticai anche tosto ogni precauzione che prima avevo usato per tenerla lontana da me, e nello stesso tempo non credetti più che essa potesse realmente avere quel carattere per cui mi era diventata sì spaventevole.

In questa condizione mi ero trovato dai diciassette ai ventitrè anni all'incirca, quando improvvisamente l'antica visione ricomparve. Ne riconobbi la terribile forma caratteristica, ma ebbi fermezza sufficiente a ritenerla per un secondo sguardo, ed ora sapevo con certezza che essa era! Essa era, ed aveva un essere oggettivo in una misura da dover affliggere, proprio come la mia, ogni anima umana, in cui ricevesse l'esistenza.

D'allora in poi, nonostante l'attenzione che usai sempre per evitarla, questa rappresentazione mi ha preso ancora spesso. Io ho motivo di supporre, che potrei provocarla in me ogni momento, a mia volontà, e credo che sarebbe in mio potere, se la ripetessi più volte di sèguito, di togliermi così la vita in pochi minuti.

Per quanto si possa voler fare la tara a ciò, resta pur sempre mirabile che una rappresentazione semplicemente speculativa, prodotta dall'uomo in sè, possa reagire su di lui in modo sì terribile, che egli tema più di ogni altro pericolo il pericolo di ridestarla.

Nella mia lettera, immediatamente prima del brano che ha dato occasione a questo racconto, vi è: «Io andavo an«cora vestito alla polacca, che già cominciavo ad affannarmi «per cose di un altro mondo». Su questo brano il compianto Hamann mi fece un'osservazione che non s'accorda bensì col senso di queste parole, come le intenderà ognuno, ma appunto perciò può qui fare un buon effetto.

«Cose d'un altro mondo. *Quot capita, tot sensus.* «Dunque vi sono tanti mondi quanti sono gli uomini, ep«pure vi è una natura comune, che distingue il nostro ge«nere da tutte le altre creature della terra, dell'abisso e del «cielo. In senso esatto, vi è solo un mondo come un solo «creatore, un solo despota della sua opera e della sua pro«prietà. Cose d'un altro mondo sono perciò nient'altro «che certe singolari visioni della natura solo a noi data «e presente, mutabile e sensibile. La splendida miseria «del nostro linguaggio dà occasione a innumerevoli equivoci «di tal genere. Tutti gli *entia rationis*, tutte le intuizioni e

« i fenomeni dell'errore e della verità, tutti i pregiudizii e « le ipotesi dei concetti e delle teorie umane sono per così « dire cose di un altro mondo che il reale, le quali non « possono accordarsi col connesso per noi immensurabile, « ma sono le mutilazioni quanto mai arbitrarie di questo, le « quali secondo le leggi quanto mai arbitrarie delle nostre « immagini e delle nostre passioni, e secondo i limiti delle « nostre molteplici forze, in parte vengono separate, in parte « messe insieme ».

Di quest'osservazione trovai non meno di dieci differenti minute fra i manoscritti lasciati dal mio amico. Fra le quali quella appunto che ho pubblicato mi parve la più chiara, almeno in principio. Ora voglio anche qui inserire l'ultima di esse, che egli mi inviò da Münster il 7 maggio 1788. Mi concederanno volentieri spazio quei lettori che durante il mio lavoro io m'immagino più cari.

« *Quot capita, tot sensus.* Supposto dunque che vi siano « anche tanti mondi, quanti sono gli uomini; pure il nostro « genere si distingue, mediante una natura comune a tutti, « da tutte le altre creature della terra, e non vi sono nè più « mondi nè più dèi; ma un solo dio e signore, il cui capo-« lavoro e la cui proprietà dev'essere Ἓν καὶ πάν. Cose d'un « altro mondo non sono dunque altro in sostanza, che « certe singolari visioni di quest'universo dato e presente « non soltanto al nostro punto di vista (δός μοί που στῶ), « ma anche alla nostra sfera d'attività (καὶ κινήσω τὴν « γήν). L'autore ripete dunque *idem* quanto al senso, ma, « *per aliud* quanto alle lettere. La splendida miseria del « nostro linguaggio è la cagione di tali equivoci. Tutti gli « *entia rationis*, tutte le intuizioni di fenomeni, dell'errore « e della verità, tutti i pregiudizi e le ipotesi sono per così « dire cose d'un altro mondo che il reale, le quali non pos-« sono accordarsi col connesso per noi immensurabile, ma « sono scorci ottici e mutilazioni di esso, le quali secondo « le leggi quanto mai arbitrarie della nostra immaginazione « e della passione dominante, e secondo i limiti della nostra « molteplice sensibilità, in parte vengono separate in parte « messe insieme ».

# APPENDICE IV

A p. 56 di quest'opera: « Non solo. Io credo una causa « intelligente e personale del mondo. — *Lessing*. Oh, tanto me« glio! allora ne devo sentir una proprio nuova »!

Su questo brano Herder a p. 133 (1) del suo dialogo: *Dio* dice quello che segue: « Lessing sente dire di una causa in« telligente, personale del mondo, e nello stesso tempo se« condo il suo modo si rallegra di averne a sentir una proprio « nuova. Dell'intelletto di Dio non poteva dubitare l'intelletto « di Lessing; la sua curiosità era dunque rivolta alla causa « personale del mondo, e a questo riguardo naturalmente egli « non poteva sentire niente di nuovo. L'espressione persona, « se anche la usano i teologi che non l'oppongono mai al « mondo, ma l'ammettono solo come differenza nell'essenza « Dio, è, come essi stessi dicono, semplicemente antropopa« tica; filosoficamente, dunque, niente potrebbe esser fissato « su questo punto ».

Fra i molti luoghi singolari del dialogo herderiano, questo si distingue per una certa abbondanza del non comune.

---

(1) Della 1ª edizione del 1787, a cui si riferiscono anche tutte le indicazioni seguenti. La seconda edizione «abbreviata e accresciuta» di questo dialogo apparve solo tredici anni più tardi, e io non ho trovato in essa niente che mi potesse obbligare a disdire qualcosa di ciò che avevo detto nelle Appendici IV e V; o anche mi potesse muovere ad addurre nuovi argomenti. Ma qui rinvio volentieri ancora una volta alla trattazione sul panteismo, di Kraus, e insieme, anzi qui principalmente, allo scritto eccellente da poco apparso sul sistema dello Spinoza, di Herbart, col titolo: *Dialoghi sul male* (Gespräche über das Böse). — «In Spi«noza io non trovo, dice l'autore, nè il bene nell'altezza, nè il male nella «profondità». — Dall'intimo fondo del mio cuore e del mio spirito io aggiungo al peso di questo detto un si e un amen. (N. d. 3ª ed.)

La questione era, se la causa del mondo, cioè l'essere supremo, sia semplicemente una radice eterna e infinita di tutte le cose, una *natura naturans*: una prima molla; oppure se essa sia un'intelligenza che agisca mediante la ragione e la libertà, e allora la mia opinione era, che questa causa prima sia un'intelligenza (1).

Di un'intelligenza senza personalità io non aveva nessun concetto, e sono persuaso, che neanche Lessing credesse di averne uno, come qualunque uomo non è in grado di averlo realmente.

L'unità dell'autocoscienza costituisce la personalità, e ogni essere che abbia la coscienza della sua identità, [di un io che permane, è in sè e sa di sè] (2) è una persona. Se io dunque, come Kant asserisce, posso dubitare che la mia coscienza non sia scorrente (3), allora è possibile, che io dubiti della mia propria personalità oggettiva (cioè dell'identità reale del mio soggetto), ma della personalità di Dio e della sua verità universale io non posso mai dubitare, se a Dio attribuisco la coscienza (4), essere in sè e sapere per sè, cioè l'io sono (5).

[Agli animali noi neghiamo la personalità, perchè ad essi neghiamo la conoscenza distinta da cui dipende la coscienza dell'identità. Ma il principio della personalità dev'esser attribuito a ogni individuo dotato di coscienza, cioè a ogni essere vivente.

Con ogni grado di più di coscienza che noi attribuiamo a un tale individuo, l'avviciniamo alla persona, finchè quel grado che lo innalza a intelligenza, gli dà perfettamente

---

(1) «Un essere, il quale sia capace di agire secondo la rappresentazione di «leggi, è un'intelligenza, un essere razionale; e la causalità di un tale «essere, che è secondo questa rappresentazione delle leggi, è la volontà di essa. «Un essere, il quale mediante l'intelletto e la volontà fosse la causa (e perciò «il creatore) della natura, sarebbe l'intelligenza suprema; dunque Dio». *Critica della ragion pratica*, pp. 225 e 226. *Critica della ragion pura*, p. 559 della prima ediz., p. 631.

(2) [ ] aggiunta della 3a edizione.

(3) «fliessend».

(4) Le parole che seguono in questo periodo sono aggiunta della 3a edizione.

(5) Ciò che segue fra parentesi quadre manca nella 3a edizione.

anche la proprietà di una persona, cioè di un essere che determina se stesso mediante la ragione.]

Dunque, se non vogliamo lasciare affatto la regione del pensabile e giudicare senza concetto, dobbiamo anche necessariamente riconoscere all'intelligenza suprema il grado più alto della personalità, cioè la completezza dell'essere in sè e del sapere di sè.

Per quel che io sappia, non vi fu nessuno prima di Herder, che pensasse diversamente a questo riguardo, ed è veramente qualcosa di affatto nuovo da parte sua, che egli asserisca che Lessing avesse dovuto notare qualcosa di inaudito, quando sentì parlare della causa prima delle cose, come di un essere personale.

Solo perciò quest'argomento meritava una discussione, perchè il dio non personale è un bisogno assoluto di quella filosofia poetica che starebbe bene in mezzo fra il teismo e lo spinozismo e ha trovato molti seguaci fra noi. Questa filosofia parte dalla proposizione vera, che l'intelletto divino non può essere un intelletto umano, e la volontà divina non può essere una volontà umana. Questa proposizione vera essa la estende poi fino alla distruzione della radice di ogni pensiero e azione razionale, del principio di ogni intelligenza, cioè dell'esistenza personale, senza voler asserire nello stesso tempo col coerente Spinoza, che la causa suprema delle cose non può essere un'intelligenza. Ma che cosa dovrei io intendere per un'intelligenza che non ha in sè niente affatto di tutto ciò che io m'immagino in un essere intelligente? — Assolutamente NIENTE io posso intendere per essa; poichè non solo tutte le somiglianze, ma anche tutte le analogie possibili sono annullate col togliere l'esistenza personale, sicchè non c'è di un essere nemmeno quel tanto che è richiesto per una chimera, ma rimane solo una parola senza senso, un semplice suono vuoto.

Ora una tale causa delle cose, intelligente, anzi sapiente e buona, la quale non è nè estramondana, nè sopramondana, e neanche è la natura stessa; ma è meno di tutto un essere personale, alla cui natura appartiene proporsi dei fini — che

cosa debba essa sperimentare nell'applicazione filosofica del suo inconcepibile concetto, e in quale contrasto debba incorrere colla natura, e, in cambio, la natura con essa, non occorre prima indovinarlo, ma in più di un esempio è evidente a tutti.

Contro questa predica (non conosco nessun'altra parola più adatta), che confonde la ragione e il linguaggio, mi dichiarai già nella prima edizione delle Lettere su Spinoza e manifestai liberamente il mio proposito di disturbarla mediante un'esposizione profonda del saldamente coerente in tutte le sue parti e inconvertibile spinozismo [1]. Più ampiamente poi mi spiegai a questo riguardo nelle «Considerazioni sulla pia illusione» [2], e promisi di metter ancora più in chiaro in questa seconda edizione l'impossibilità di un sistema intermedio fra teismo e spinozismo, e l'assurdità di questo miscuglio. L'appendice, che segue, conterrà di più su quest'argomento, da cui non voglio staccar l'occhio.

---

(1) Prima edizione, pp. 168, 169 e 170, in nota.

(2) *Betrachtungen über den frommen Betrug*, ecc. (*Deutsches Museum*, febbraio 1788, pp. 164-166, in nota).

# APPENDICE V

A p. 57 di quest'opera: « Appartiene agli umani pregiu-« dizii considerare il pensiero come ciò che è primo e prin-« cipale e voler derivare tutto da esso; mentre tutto, le « rappresentazioni comprese, dipende da principii più alti. « L'estensione, il movimento, il pensiero si fondano eviden-« temente in una forza superiore, che è ancora ben lungi « dall'esserne esaurita. Essa dev'essere infinitamente più ec-« cellente di questo o quell'effetto; e così può anche esservi « per essa una specie di godimento, che non solo supera ogni « concetto, ma è totalmente fuori del concetto. Se noi non « possiamo pensar niente di essa, ciò non toglie la sua pos-« sibilità. »

A questo proposito Mendelssohn osserva: « Questa biz-« zarria è proprio dell'umor di Lessing: uno dei suoi salti « in aria, con cui faceva mostra come di voler saltare su se « stesso. Dubitare se non v'è qualcosa che non solo trascende « tutti i concetti, ma è affatto fuori del concetto; questo io « lo chiamo un salto sopra se stesso... Non mi è mai venuto « il ghiribizzo di salire sulle mie spalle, per aver una vista « più libera... Sembra che anche Lei non dia speciale impor-« tanza a questa mirabile bizzarria del nostro Lessing » [1].

Non vi diedi affatto nessuna importanza, come lo dimostra quel che segue immediatamente del dialogo, e assai felicemente, a mio giudizio, Mendelssohn paragonò questa bizzarria a un tentativo di salire su se stesso [2].

---

(1) V. le Osservazioni del Mendelssohn.

(2) Concetto (*Begriff*) vien qui inteso nel suo senso più largo, per appercezione

Tanto maggior meraviglia dovette essere per me veder poi addotta più volte quest'asserzione di Lessing, come una prova di non so quale sua *Theologia naturalis*, che egli avrebbe con ciò professata, e la quale dovrebbe esser incompatibile col sistema che io gli attribuii.

Queste parole di Lessing sono intese diversamente da Herder, il quale nel suo quarto dialogo su *Dio* le cita come una prova, che Lessing riguardo a Spinoza sia rimasto solo a mezza via, perchè altrimenti egli avrebbe già sviluppato il concetto che questo filosofo espone con sufficiente determinatezza come il fondamento e l'insieme di tutte le forze.

« Come mai » (dice il Teofrone del dialogo herderiano, « p. 138), se io, invero, Le ho nominato non una forza supe- « riore, (al pensiero), ma il concetto reale in cui sono non « solo fondate tutte queste forze (le migliaia di forze delle « quali aveva ragionato appunto Filolao), ma che esse, « anche tutte insieme, non esauriscono? Quel concetto ha tutte « le proprietà che Lessing richiede dalla sua forza incognita; « esso è infinitamente più eccellente di ogni effetto partico- « lare, e dà realmente una specie di godimento, che non solo « supera ogni concetto, ma è (invero non fuori, ma) sopra « e avanti ogni concetto, perchè ogni concetto lo suppone « e si fonda su di esso. »

« Filolao. E questo concetto è — ?

« Teofrone. L'esistenza. Ella vede che Lessing riguardo a Spinoza è rimasto solo a mezza via; altrimenti egli avrebbe già sviluppato questo concetto che il nostro filosofo espone abbastanza come il fondamento e l'insieme

---

trascendentale o coscienza pura. Un godimento che fosse fuori di questo concetto, sarebbe un godimento senza godere.

Qui devo ancora notare, che Lessing, in una posteriore conversazione, mi rimandò per questo punto ai dialoghi postumi di Hume (*Sulla religione naturale*, parte seconda). Nella mia prima lettera a Mendelssohn non osai far menzione di ciò, perchè Lessing non aveva nominato la seconda parte, e io non avevo ancor letto questi dialoghi. Sopra tutto mi spiaceva citare alla cieca, e nello stesso tempo mi vergognavo della mia negligenza nel non aver riscontrato quel libro. Ero nel caso dell'*Er* del mio *Hume sulla fede* (Hume über den Glauben); volevo leggere proprio soltanto l'originale inglese, e indugiai a comprarmelo.

di tutte le forze. L'esistenza è più eccellente di ciascuno dei suoi effetti; essa dà un godimento che non soltanto supera i concetti particolari, ma non è affatto da paragonare con essi: poichè l'immaginazione è soltanto una delle sue forze, alla quale obbediscono molte altre forze. Così è nell'uomo; in tutti gli esseri limitati dev'essere lo stesso caso: e in Dio?»

«Filolao. Nell'esistenza di Dio si verifica nel modo più eminente ciò che Lessing congettura di questa forza superiore, che deve superare ogni pensiero. La sua esistenza è il primo fondamento di tutta la realtà, l'insieme di tutte le forze, un godimento che supera ogni concetto.»

«Teofrone. Ma che è anche fuori di ogni concetto? Ella vede ancora una volta che Lessing non ha strigato bene la matassa delle idee spinoziane. La forza suprema deve conoscere se stessa; altrimenti è una potenza cieca, che sarebbe certamente superata dalla potenza pensante, e quindi non sarebbe divinità.»

In Lessing, del resto, non è abituale rimanere a mezza via, e neppure non strigar bene la matassa, una volta che l'ha presa in mano. Ma Herder in questa stessa opera dice anche di Spinoza quel che segue (pp. 101-103): «Che cosa gli mancò «dunque, che non potè connettere le facoltà infinite di pen-«sare e di agire, e che in questa connessione non espose più «chiaramente quello che doveva trovare necessariamente in «essa, cioè: che la potenza suprema deve anche es-«sere necessariamente la potenza più sapiente, cioè «una bontà infinita, ordinata secondo intime leggi «eterne?» — — «È ancor sempre quella falsa definizione «cartesiana, che anche qui gli tolse la luce ch'egli aveva. «Cioè il pensiero e l'estensione si oppongono in lui come due «cose intangibili; il pensiero non può essere limitato me-«diante l'estensione, l'estensione non può essere limitata me-«diante il pensiero. Ora poichè egli le ritenne tutte e due «come proprietà di Dio, di un'essenza indivisibile, e non osò «spiegarne una mediante l'altra; dovette supporre un terzo «nel quale tutte e due si connettessero, e che egli chiamò «potenza. Se egli avesse sviluppato il concetto di potenza,

« come il concetto della materia, con questo necessariamente e « anche in conseguenza del suo sistema sarebbe dovuto per- « venire al concetto di forze che agiscano tanto nella materia « quanto negli organi del pensiero; e quindi avrebbe conside- « rato in quello anche la potenza e il pensiero come forze, « cioè come una sola cosa. Anche il pensiero è potenza, e « invero la potenza più perfetta e assolutamente infinita, ap- « punto perciò che esso è tutto ed ha ciò che appartiene alla « potenza infinita, fondata in se stessa. »

Dunque, non tanto Lessing riguardo a Spinoza, quanto Spinoza riguardo a se stesso, sarebbe rimasto a mezza via (1).

Ma è poi giusto almeno questo, che Spinoza riguardo a Spinoza sia rimasto a mezza via e non abbia strigato bene la matassa del suo pensiero? Io spero che Herder stesso mi debba dimostrare il contrario. La proposizione, da cui Spinoza deduce che Dio, ossia la *natura naturans*, non può avere nè intelletto nè volontà, tanto (e questa è ben da notare) tanto infiniti quanto finiti, è questa.

I pensieri reali, la coscienza chiara, l'intelletto, è un certo modo determinato, una modificazione (*modificatione modificatum*) del pensiero assoluto. Lo stesso pensiero assoluto, non modificato (*infinita cogitationis essentia*), è prodotto immediatamente dalla sostanza; ma tutti i differenti modi del pensiero, solo mediatamente: cioè essi possono derivare tutti immediatamente solo dal finito, e devono esser attribuiti alla natura creata, ma in nessun modo alla natura increata.

---

(1) A p. 94 del dialogo herderiano su *Dio* è riconosciuto, che Spinoza parla « aspramente contro ogni fine di Dio nella creazione; che assai chiaramente « nega a Dio l'intelletto e la volontà, e che deriva tutto ciò che esiste, so- « lamente dalla sua potenza infinita, la quale egli non solo antepone all'intel- « letto e ai fini, ma la DISTINGUE anche affatto da essi »: — ma, invece, a p. 95 è promesso di dimostrare: « che, in parte, Spinoza in queste proposizioni « non comprese bene se stesso, perchè esse erano conseguenze della cattiva « definizione cartesiana, che egli ammise nel suo sistema; in parte, s'intese egli « molto peggio ancora che non si sia espresso oscuramente ». (Oscuramente? su questi punti furono OSCURE le asserzioni dello Spinoza?)

Ora Herder stesso al luogo citato (p. 139), dove egli accusa Lessing e Spinoza di esser rimasti a mezza via, dice: « L'esistenza è più eccellente di ciascuno dei suoi effetti; essa « dà anche un godimento che non soltanto supera i concetti « particolari, ma non è affatto da paragonare con essi: poi-« chè l'immaginazione è soltanto UNA delle sue forze, « alla quale obbediscono molte altre forze. »

Ora se Lessing a questo proposito rispondesse: « Amico, tu non hai strigato bene la matassa delle idee spinoziane; altrimenti avresti veduto che la tua immaginazione di Dio, che è soltanto una delle sue forze, e, colle altre forze, deriva da un primo principio della realtà, non può essere una forza direttiva. Secondo la connessione dei tuoi proprii concetti, come tu li hai esposti, l'immaginazione è nient'altro che coscienza; coscienza di ciò « che ogni concetto suppone dell'ESSERE o dell'ENTE » (1); coscienza di ciò che determina a tutto, anche al pensiero, le sue leggi, e non se le lascia determinare da questo, e quindi non può essere « superata » dal pensiero. Che dici di potenza cieca? Il pensiero mette occhi posticci al tuo dio? E donde la luce in questi occhi, senza la quale non vede neanche un occhio vero? Tu metti in ridicolo le antropopatie di Leibniz; non vuoi che si attribuiscano a Dio disegni e scopi prefissi; insegni una necessità che non è fondata mediante la sapienza, ma è natura (2), e poi parli nuovamente di una potenza che solo mediante il pensiero riceve i suoi precetti di ordine, regolarità e armonia (3); di pensieri, mediante i quali solamente la natura dev'essere pensata, e che « sono la potenza perfettissima e assolutamente infinita, perchè il pensiero è tutto e ha tutto quel che appartiene alla potenza infinita e fondata in se stessa (4) ». Davvero, non ti capisco. Poichè che cosa è il principio dello

(1) HERDER, *Dio*, pp. 138 e 139.
(2) Ivi, p. 102.
(3) Ivi, p. 102.
(4) Ivi, p. 103.

spinozismo, se non questo: che Dio è la stessa essenza estesa, la stessa essenza pensante, la stessa essenza vivente e attiva, e perciò non gli si possono attribuire immediatamente nè pensieri, nè movimenti fisici; nè coscienza chiara, nè figura e colore? Perciò, se volevo trattare del godimento di quest'essenza suprema, dovevo non solo innalzare questo godimento sopra tutti i concetti, ma cacciarlo risolutamente fuori da tutti i concetti. L'acuto mio amico Mendelssohn ebbe ragione di chiamare questa mia opinione un salto sopra se stesso. Fu un salto mortale, con cui io risposi immediatamente a un salto mortale, e rimasi nuovamente vicino alla persona con cui discorrevo. »

Quello che a questo proposito Herder potrebbe rispondere a Lessing — di determinato e veramente filosofico, io non mi saprei immaginare. Dei dialoghi su *Dio* di quest'uomo geniale si è giudicato quasi universalmente, che in essi è salvata dal rimprovero d'ateismo non la dottrina dello Spinoza, ma un'altra che Spinoza avrebbe dovuto avere. Ma allora la composizione del dio herderiano e la rettificazione del dio spinoziano dovrebbero essere almeno una composizione e una rettificazione possibili, il che a me non pare. Cioè io nego, che fra il sistema delle cause finali e quello delle cause semplicemente efficienti vi possa essere un sistema intermedio (comprensibile a noi uomini). L'intelletto e la volontà, se non sono ciò che è primo e supremo, se non sono ciò che è uno e tutto, sono soltanto forze subordinate, ed appartengono alla natura naturata, non alla naturante, sono sistema di ruote, non forza elastica prima; sistema di ruote, che può essere scomposto e il cui meccanismo può essere ricercato (1).

---

1) «Colla proposizione, che ogni realtà dev'esser data o nell'essenza necessaria, come una determinazione, o MEDIANTE essa, come un principio, resta ancora incerto, se le proprietà dell'intelletto e della volontà siano da considerare NELL'essenza suprema, come DETERMINAZIONI immanenti a essa, o solo MEDIANTE essa come CONSEGUENZE accanto ad altre cose. In quest'ultimo caso, nonostante tutte le evidenti prerogative che quest'essenza originaria avrebbe per la

Ma per meccanismo io intendo ogni concatenazione di forze semplicemente efficienti, la quale *eo ipso* è una concatenazione necessaria; — come una concatenazione necessaria, in quanto necessaria, è *eo ipso* una concatenazione meccanica (1).

Ammesso che la rappresentazione e l'appetito possono accompagnare una concatenazione semplicemente meccanica ed essere in essa, con essa e presso di essa, allora ogni unione, ogni risultato armonico di forze effettuerà un fenomeno, la rappresentazione del quale porterà con sè il concetto di un'attività secondo fini, di un'arte, di una sapienza, di una bontà, ecc. (2).

Una concatenazione non meccanica è una concatenazione secondo disegni o scopi prefissi. Essa non esclude le cause efficienti e quindi anche il meccanismo e la necessità, ma

---

sufficienza, l'unità e l'indipendenza della sua esistenza, come si conviene a un gran principio, pure la natura di essa sarebbe di molto inferiore a quella che si deve pensare, se si pensa un Dio. Poichè senza cognizione e risoluzione propria, quest'essenza originaria sarebbe un principio cecamente necessario di altre cose, e perfino di altri spiriti, e non si distinguerebbe per nulla dal destino eterno di alcuni antichi, se non perchè sarebbe definita in modo più comprensibile» (KANT, *Unico argomento possibile*, ecc. [*Einzig möglicher Beweisgrund*], pp. 43 e 44).

(1) V. Appendice VII.

(2) «Se fosse proposto [il problema], che piani inclinati con pendenze differenti rispetto all'orizzonte siano però stabiliti di tale lunghezza, che dei corpi che scendano liberamente lungo di essi, arrivino a basso in tempo uguale, ognuno che conosca le leggi meccaniche, vedrebbe che perciò sono necessarie disposizioni diverse. Ora quest'ordine si trova naturalmente nel circolo, con infinite variazioni di posizione, eppure in ogni caso colla più gran precisione. Poichè tutte le corde che s'incontrano col diametro verticale, partano esse dall'estremità superiore o inferiore, e con qualunque inclinazione, tutte hanno questo di comune, che la libera discesa lungo di esse avviene in tempi uguali. Ricordo, che un intelligente scolaro, quando gli fu da me esposta questa proposizione colla sua prova, dopo che ebbe compreso tutto bene, non ne fu meno impressionato, come da una meraviglia della natura. E infatti si è sorpresi e con ragione meravigliati da una unione sì singolare del molteplice secondo regole così feconde, in una cosa, all'apparenza, così meschina e semplice, come il circolo. Anche non vi è nessuna meraviglia della natura, che per la bellezza o l'ordine che domina in essa, dia maggior motivo di stupore; ciò accadrebbe solo quando non fosse così chiara a vedere la causa della bellezza e dell'ordine, perchè la meraviglia è la figlia dell'ignoranza» (KANT, *Unico argomento possibile*, p. 52) da confrontare col *Dio* di HERDER, pp. 119 e 120.

ha solo la differenza essenziale, che in essa il risultato del meccanismo precede come concetto, e vien data la connessione meccanica mediante il concetto, e non, come nell'altro caso, il concetto nel meccanismo. Questo sistema vien chiamato il sistema delle cause finali, o della libertà razionale. Quello, il sistema delle cause semplicemente efficienti, o della necessità naturale. Un terzo sistema non è possibile, se non si vogliono ammettere due essenze originarie.

Per conchiudere, ancora poche parole sull'insussistenza della spiegazione, che Herder trova nella definizione cartesiana dell'estensione, da cui Spinoza non avrebbe saputo liberarsi. Herder chiama questa spiegazione (p. 148) un fatto storico e si riferisce alle «Ore mattutine» (*Morgenstunden*) di Mendelssohn. Io voglio invece riferirmi solo a uno scrittore giovane, che ha cominciato appena a farsi avanti, il quale ha chiarito questo fatto — non tanto come si sarebbe potuto, ma pure abbastanza. — Si veda HEYDENREICH, «Natura e Dio secondo Spinoza» (*Natur und Gott nach Spinoza*), pp. 215-224. Oltre quest'uomo geniale, nessuno, ch'io sappia, ha contradetto quell'asserzione inconcepibile di Mendelssohn e di Herder; ma piuttosto essa è ammessa con universale consenso. Leibniz, si dice, ha posto riparo all'inconveniente, perchè egli ha spazzata via la vuota definizione dell'estensione e i disadatti modi di vedere collegati con essa. Ma questo è vero soltanto a proposito di Cartesio, e colla condizione che Leibniz abbia cercato di distruggere il dualismo propriamente detto (1); ma niente affatto a proposito di Spinoza, perchè anche Spinoza combattè il dualismo, e la sua essenza estesa non modificata non è per nulla più vuota che l'essenza semplice non modificata di Leibniz. Nelle due trattazioni immediatamente seguenti si troveranno parecchie considerazioni relative a questo argomento (2). Ma per quel che riguarda in

(1) Che questa condizione abbia la sua verità io credo di averlo già dimostrato abbastanza nel dialogo sull'*Idealismo e Realismo*, e di averlo ora posto fuori dubbio nell'Appendice VI.

(2) Quello che segue manca nella 3ª edizione.

ispecial modo la buona opinione che ora si ha quasi universalmente di Leibniz, e che provenne dalla sua scuola: che cioè egli sia stato un idealista materiale dei più sottili; quest'opinione esaminerò radicalmente in un altro scritto, e, come spero, sarà assai facile decidere del suo valore o non valore.

---

# APPENDICE VI

A p. 60 di quest'opera: « Io non le do tregua, Ella deve porre in chiaro questo parallelismo ». La questione: quanto sia in accordo e quanto in disaccordo l'armonia prestabilita di Leibniz con l'asserzione dello Spinoza, che l'estensione e il pensiero non sono convertibili vicendevolmente e insieme formano solo un'essenza — questa questione la toccai già nel *Dialogo sull'Idealismo e il Realismo*, e nello stesso tempo promisi di svolgere di più quest'argomento in altro luogo, il che deve qui esser fatto.

In quel dialogo dissi, che le forme sostanziali, o per usare l'espressione che qui è la più conveniente ed è veramente la propria, il *principium individuationis* del nostro Leibniz costituisce un punto decisivo della differenza. E infatti questo punto è così importante, che per esso i due sistemi diventano sistemi opposti.

Quando Leibniz nel 1695 pubblicò la prima volta il suo « Nuovo Sistema », narrò le diverse mutazioni attraverso le quali fin allora il suo pensiero era passato. La stessa narrazione si trova di nuovo esposta più ampiamente nei *Nuovi saggi*, e qui egli conchiude colle seguenti parole:

« Io ero andato un po' troppo oltre e avevo cominciato « a piegare dalla parte degli spinoziani, i quali attribuiscono « a Dio soltanto una potenza infinita e gli negano la sapienza « e altre perfezioni, sdegnano la dottrina delle cause finali « e derivano tutto da una necessità senza scopo. Da ciò mi « guarì il sistema dell'armonia, e d'allora in poi talvolta mi « chiamo Teofilo » (1).

---

(1) *Nouveaux Essais*, p. 29. — Notizie assai importanti delle mutazioni che avvennero nel pensiero di Leibniz si trovano anche nelle sue lettere al Remond. Voglio qui inserire il brano seguente: — « Ricordo, che all'età di quindici anni

Tuttavia proprio in questo nuovo sistema che Leibniz oppose allo spinozismo, Bourguet credette di scoprire un incontro o meglio lo spirito dello spinozismo. Leibniz gli rispose: Io «non vedo, come Ella voglia di qui fare uscire lo spinozismo. «Invece lo spinozismo viene abbattuto proprio mediante le «monadi. Poichè in quanto esistono le monadi, in tanto «esistono sostanze reali, ossia specchi indistruttibili, direi «viventi, dell'universo, o mondi concentrati; mentre secondo «Spinoza vi può solo essere un'unica sostanza. Se non «vi fossero monadi, Spinoza avrebbe ragione, e tutto, «fuorchè Dio, sarebbe transitorio e sparirebbe come dispo«sizione o modificazione accidentale, perchè alle cose man«cherebbe un fondamento proprio della persistenza, la so«stanza, che vien dato mediante le monadi» [1].

---

passeggiavo solo in un boschetto presso Lipsia, chiamato il *Rosenthal*, pensando se avessi dovuto mantenere il principio delle forme sostanziali. Infine il meccanismo prevalse e m'indusse ad applicarmi alla matematica. — Vero è che non m'approfondii in essa se non dopo aver parlato col signor Huygens a Parigi. Ma quando io ricercai le ragioni ultime del meccanismo e delle leggi stesse del movimento, fui altamente sorpreso di vedere ch'era impossibile trovarle nella matematica, e che bisognava tornare alla metafisica. È questo che mi ricondusse alle entelechie, e dal materiale al formale; e infine, dopo parecchie correzioni e progressi dei miei concetti, mi fece comprendere, che le monadi, ossia le sostanze semplici, sono le sole vere sostanze; e che le cose materiali non sono che fenomeni, ma ben fondati e ben legati. È ciò di cui Platone e anche gli accademici posteriori, e ancora gli scettici, scorsero qualcosa; ma questi filosofi, dopo Platone, non ne usano così bene come lui» (*Recueil de Des Maizeaux*, t. II, p. 135. *Opp. omn.*, t. V, p. 8).

(1) *Opp.*, II, P. I, p. 327. Questa lettera è del dicembre 1714. Un brano parallelo si trova nella trattazione *De ipsa natura sive de vi insita, actionibusque creaturarum*, che apparve nell'anno 1698 negli *Acta eruditorum*. Ecco questo brano: «*Alibi a me explicatum est, nondum fortasse satis perspectum omnibus, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere: unde consequens est, ne res quidem durabiles produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute imprimi potest. Ita sequeretur nullam substantiam creatam, nullam animam eandem numero manere, nihilque adeo a Deo conservari, ac proinde res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes, et phasmata, ut sic dicam, et, quod eodem redit, ipsam naturam, vel substantiam rerum omnium Deum esse; qualem pessimae notae doctrinam nuper scriptor quidem subtilis, at profanus, orbi invexit vel renovavit. Sane si res corporales nil nisi materiale continerent, verissime dicerentur in fluxu consistere, neque habere substantiale quicquam, quemadmodum et Platonici olim recte agnovere*» (*Opp.*, II, P. II, pp. 52 e 53).

Benissimo! Lo spinozismo può esser attaccato con esito solo dal lato delle sue individuazioni, a cui devono sottentrare le monadi di Leibniz o l'acatalessia eleatica.

Spinoza muoveva dal principio di una cosa necessaria e dalla proposizione, che come l'ESSERE così il DIVENIRE non può essere divenuto o esser cominciato. Il movimento e il riposo sono dunque modi eterni della sua sostanza corporale, e la causa continuamente attiva delle figure diverse, delle quali l'una si svolge dall'altra, senza che la causa attiva si muti minimamente. Quindi nel suo sistema gl'individui o le cose particolari sono così eterni come la stessa divinità, la quale produce in un modo assolutamente necessario l'infinito dall'infinito. Ma della possibilità interna di tali cose particolari nel *continuum* assoluto della sua sostanza unica egli non dà nessuna ragione, nessuna ne dà della loro separazione, del loro influsso reciproco, della loro comunione e del mirabile *bellum omnium contra omnes* esistente a cagione di un'individualità transitoria nell'infinito unico e coll'infinito unico, che ingoia ogni unità.

Questa ragione domandava ora Leibniz; ma non immediatamente ed esclusivamente a Spinoza: egli la domandava alle sètte allora dominanti dei cartesiani, dei gassendiani, e in generale a tutti i filosofi che ritenevano possibile un realmente unito senza unione comune e interna; cose indivisibili senza un vincolo indivisibile, una comunione degli esseri, senza un fondamento a priori dell'armonia, movimento senza propria forza, vita senza spirito.

È notevole, che il primo scritto di Leibniz, cioè la controversia avuta con Tomasio l'anno 1663, fu già volto su quest'argomento, e trattò del principio dell'individuo (*de principio individui*) (1).

---

(1) V. il discorso tenuto in quest'occasione dal Tomasio, e le VII *propositiones* che Leibniz aveva annesso alla sua dissertazione (*Opp.*, II, P. II, pp. 11 e 400). Il Dutens dice all'indice: *Ipsa disputatio a G. G. Leibnitio die 30 maji habita, primum auctoris nostri cognitum opus, nostras exactissimas inquisitiones effugit. Septem, quas offerimus propositiones adnexae erant huic disputationi, et publicatae fuerunt ob ill. Ludovico in sua Leibnitianae Philosophiae Historia*, t. I, § 21.

Egli stesso nel suo *Specimen dynamicum* racconta in che modo, essendo ancor giovane, pervenne alle considerazioni, il cui proseguimento produsse in lui la dottrina delle monadi (1).

Questa dottrina delle forze semplici, come forze uniche, e delle sostanze reali, egli la promosse nell'anno 1694 mediante l'opuscolo *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* (2), e poi mise in luce il suo *Specimen dynamicum*, dove dimostrò ampiamente che l'estensione e l'impenetrabilità non potevano ancora costituire insieme una sostanza, poichè tutte e due supponevano una forza che dovesse prima render possibile e produrre l'estensione e l'impenetrabilità. Rimando a questo saggio sommamente notevole, così pure allo scritto in tutto e per tutto importante *Pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque*, inserito negli *Acta eruditorum* dell'anno 1698 (*Opp.*, II, P. II, p. 49).

---

(1) « *Mihi adhuc juveni, et corporis naturam cum Democrito, et huius ea in re sectatoribus Gassendo et Cartesio, in sola massa inerte tunc costituenti, excidit libellus* Hypoteseos physicae *titulo, quo theoriam motus pariter a Systemate abstractam et systemati concretam exposui... Ibi statui, supposita tali corporis notione, omne incurrens suum conatum dare excipienti, seu directe obstanti, qua tali... Sed postea omnia altius scrutatus, vidi in quo consisteret systematica rerum explicatio, animadvertique hypothesin illam priorem notionis corporeae non esse completam: cum aliis argumentis, tum etiam hoc ipso comprobari, quod in corpore praeter magnitudinem et impenetrabilitatem poni debeat aliquid, unde virium consideratio oriatur; cuius leges metaphysicas extensionis legibus addendo, nascantur eae ipsae regulae motus, quas systematicas appellaram: nempe ut omnis mutatio fiat per gradus, et omnis actio fiat cum reactione, et nova vis non prodeat sine detrimento prioris, adeoque semper abripiens retardetur ab abrepto, nec plus minusve potentiae in effectu quam in causa contineatur. Quae lex cum non derivetur ex notione molis, necesse est consequi eam ex alia re, quae corporibus insit, nempe ex ipsa vi, quae scilicet eandem semper quantitatem sui tuetur, licet a diversis corporibus exerceatur. Hinc igitur, praeter pure mathematica, et imaginationi subjecta, collegi quaedam metaphysica, solaque mente perceptibilia, esse admittenda, et massae materiali principium quoddam superius, et ut sic dicam formale, addendum; quandoquidem omnes veritates rerum corporearum ex solis axiomatibus logisticis et geometricis, nempe de magno et parvo, toto et parte, figura et situ, colligi non possint, sed alia de causa et effectu, actioneque et passione accedere debeant, quibus ordinis rerum rationes salventur. Id principium formam an* ἐντελέχειαν, *an vim appellemus, non refert, modo meminerimus per solam virium notionem intelligibiliter explicari* ». (*Opp. omn.*, t. III, pp. 420 e 321).

(2) *Opp.*, II, P. I, p. 18. Si vedano anche (ivi, pp. 234 e 236) due lettere relative a quest'argomento, estratte dal *Journal des Savans*, degli anni 1691 e 1693.

Un'esposizione posteriore, ma allora non pubblicata, di questa dottrina e della sua applicazione universale, possediamo ora in una sua lettera privata da Venezia, del 30 marzo 1690, al celebre Arnauld. Qui Leibniz si spiegò come segue: « Il corpo è un aggregato di sostanze; ma a parlar « propriamente non è una sostanza. Segue da ciò, che in tutto « il corpo si trovano sostanze indivisibili, improducibili e in- « corruttibili, le quali hanno qualcosa di simile alle anime; « che tutte queste sostanze finora sono state unite e lo sa- « ranno sempre con corpi organici, capaci di trasformazioni « differenti; che ciascuna di queste sostanze contiene nella sua « natura la legge della serie continuata delle sue operazioni « (*legem continuationis seriei suarum operationum*), e tutto « ciò che relativamente ad essa è passato e futuro; che, ec- « cettuata la sua dipendenza da Dio, essa è la base di tutte « le sue azioni; che ogni sostanza rappresenta tutto l'uni- « verso: soltanto, l'una più chiaramente dell'altra, special- « mente riguardo a certe cose, e secondo il suo punto di vista; « che l'unione dell'anima col corpo, e anche l'azione di una « sostanza sull'altra, consiste semplicemente in quell'armonia « vicendevole, perfetta, chiaramente determinata mediante « l'ordine della prima creazione, per la quale armonia ogni « sostanza, secondo le sue proprie leggi, previene i bisogni « delle altre, e in questo modo le azioni delle une sono con- « seguenze o concomitanze delle azioni e delle mutazioni « delle altre » (1).

Come Leibniz espone qui la sua dottrina delle monadi, e quella che vi è indissolubilmente connessa, come conseguenza dell'armonia prestabilita, così appunto, e senza la minima variazione, la mantenne sino alla fine della sua vita.

Se si vuol riguardare l'armonia prestabilita come un'ipotesi compatibile coi modi di vedere di allora, e considerarla come una dottrina che dovesse soltanto migliorare i sistemi

(1) *Opp. omn.*, t. II, P. I, p. 46.

di quel tempo, e non abbatterli, allora essa non merita il nome di scoperta, e sotto questo rispetto neanche Leibniz la spacciò mai per tale. Sentiamo lui stesso a questo proposito.

« I filosofi della Scuola credevano a un vicendevole in- « flusso fisico fra l'anima e il corpo, ma d'allora in poi più « giustamente si esaminò che il pensiero e l'estensione fisica « non hanno alcuna connessione fra di loro, ma sono tutti e « due differenti *toto genere*; d'allora in poi parecchi fra i mo- « derni riconobbero che non vi è alcuna comunicazione fisica « fra l'anima e il corpo, benchè vi rimanga sempre la co- « municazione metafisica, in forza della quale l'anima e il « corpo costituiscono una sola e medesima sostanza, ossia « ciò che si chiama persona » (1).

Poscia egli dimostra l'errore che commise Cartesio, quando si sforzò di riservare all'anima qualche partecipazione ai movimenti del corpo. Egli osserva come questo filosofo sia giunto vicino alla sua dottrina dell'armonia prestabilita e che sarebbe riuscito ad essa, se avesse conosciuto le leggi del movimento e della sua direzione, scoperte alquanto più tardi da Huygens e da Leibniz (2).

Anche invero non era sopravissuto al suo autore l'imperfetto *Systema assistentiae*. I più celebri discepoli di Cartesio: Maignan, Malebranche, Spinoza, Cordemoi, Lami, de la Forge e parecchi altri rigettarono concordemente quel sistema, poichè essi credevano di vedere chiaramente come

(1) *Théodicée*, t. I, P. I, § 59.

(2) *Théodicée*, § 61. Lo stesso egli ripete in una sua lettera al Remond: « Ciò « che trattenne maggiormente Cartesio, è ch'egli ignorò le vere leggi della mec- « canica e del movimento, che avrebbero potuto condurlo avanti. Il signor Huy- « gens le scorse il primo, benchè imperfettamente; ma egli non aveva affatto « inclinazione alla metafisica, non più di altre persone valenti, che lo seguirono « nel coltivare questa materia. Nel mio libro dimostrai, che se Cartesio avesse « visto che nelle leggi del movimento la natura non conserva soltanto la stessa « forza, ma anche la stessa direzione totale, non avrebbe creduto, che l'anima può « variare più facilmente la direzione che la forza del corpo, e sarebbe andato « direttamente al sistema dell'armonia prestabilita, che è una conse- « guenza necessaria della conservazione della forza e nello stesso tempo della « direzione » (*Recueil de div. Pièces*, t. II, p. 137).

non è possibile in nessun modo e a nessuna condizione, che l'estensione fisica e il pensiero si determinino a vicenda. Essi dimostrarono anche concordemente e in parte *more geometrico*, che una proprietà o un accidente non può passare da una sostanza in un'altra, come non può esistere per sè. Con molta acutezza dai principii del loro maestro traevano ancora altre conseguenze e in parte assai importanti. Così ebbe origine il sistema delle cause occasionali, e quasi allo stesso tempo dello spinozismo.

Riguardo a questi due più antichi sistemi, devo osservare che al nostro Leibniz — il quale rimproverò allo spinozismo l'esagerazione del cartesianismo (1), e all'occasionalismo la coincidenza collo spinozismo (2) — i principii del Cartesio, la cui dottrina più volte egli chiamò l'anticamera della verità (3), sono così vicini, come agli autori di quei sistemi, ed egli sarebbe benissimo riuscito senza Malebranche e Spinoza alla sua *harmonia praestabilita*.

Intanto, quando nell'anno 1695 egli andò in Francia colla sua dottrina acconciata in parte come ipotesi *in gratiam Cartesianorum*, i seguaci delle cause occasionali gli rimproverarono un'inabile imitazione del loro sistema. Leibniz ammise la somiglianza, e si servì di essa per rigettare sui

(1) *Théodicée*, § 393.

(2) *Opp.*, II, P. I, pp. 100, 203. P. II, p. 58.

(3) «Io son solito dire che la filosofia cartesiana è l'anticamera della verità, e che è difficile inoltrarsi molto, senz'essere passato per essa: ma ci priviamo della vera cognizione del fondo delle cose, quando ci fermiamo in essa» (*Opp.*, II, P. I, p. 250). — Due anni dopo, Leibniz scriveva a un amico: «Un giorno mi avvenne di dire che il cartesianismo, in quel che ha di buono, non era che l'anticamera della vera filosofia. Un uomo della società, che frequentava la corte, il quale aveva coltura e s'interessava anche a discorrere di scienze, spinse la figura fino all'allegoria e forse un po' troppo lontano; poichè a questo proposito mi domandò, se io non credevo che in quel senso si potrebbe dire, che gli antichi ci avevano fatto salire la scala, che la scuola dei moderni era venuta fino nell'anticamera, e ch'egli mi augurava l'onore d'introdurre nel gabinetto della natura. Questa tirata di parallele ci fece ridere tutti; e io gli dissi: Vedete, signore, che il vostro paragone ha rallegrato tutta la brigata; ma voi non vi siete punto ricordato che tra l'anticamera e il gabinetto vi è la sala d'udienza, e che basterà che noi otteniamo udienza, senza pretendere di entrar nell'interno» (*Opp.*, II, P. I, p. 263). V. anche *Rec. de div. Pièces*, t. II, pp. 136 e 139.

suoi avversari le obiezioni che gli venivano fatte [1]. Quel che gli era incontrastabilmente proprio, secondo cui la sua armonia non era l'armonia di due sostanze diverse *toto genere*, ma la distruzione del dualismo, egli lo distinse sì poco, che, sebbene partisse sempre, senza eccezione, dalle unità viventi, come dalle sostanze uniche, pure conservò gelosamente, per più ragioni importanti, un'apparenza di dualismo [2].

Il bisogno di un'ipotesi per spiegare le concordanze reciproche esistenti fra le mutazioni della sostanza estesa e quelle della sostanza pensante l'aveva già tolto di mezzo Spinoza prima di Leibniz e invero ancora più perfettamente, poichè

---

(1) V. fra l'altro la difesa contro Dom Lamy (*Opp.*, II, P. I, p. 97). Riguardo alla somiglianza dei due sistemi, così Leibniz scriveva anche al suo amico Remond: «Non credo che le opinioni del R. P. Malebranche siano troppo lontane dalle mie. Il passaggio dalle cause occasionali all'armonia prestabilita non mi pare molto difficile» (*Rec. de div. Pièces*, t. II, p. 147). Nella sua seconda risposta a Bayle egli dice: «Vi furono persone assai acute, che s'imbatterono anzitutto nella mia ipotesi, e si presero cura di raccomandarla ad altri. Ve ne furono delle assai valenti, che mi dimostrarono, che in sostanza essi l'avevano già avuta; e alcuni altri ancora mi dissero ch'essi intendevano così l'ipotesi delle cause occasionali, e che non la distinguevano affatto dalla mia: del che io sono ben lieto. Ma non lo sono meno quando vedo che vengono prese in esame come si deve» (Ivi, p. 147).

Ma sopratutto è degna di nota, e invero sotto più rispetti, la difesa che Leibniz fece del Malebranche contro Du Tertre (*Rec. de div. Pièces*, II, pp. 539-550. *Opp.*, II, P. I, pp. 213-218); specialmente se si confronta questa lettera coll'*Examen des Principes du R. P. Malebranche*. Senza ragione si fece molto caso di ciò che Leibniz scrisse inviando questo *Examen* al Remond: «Si può dire (di questa specie di piccolo dialogo) che sono discorsi essoterici, e per niente acroamatici» (*Rec.*, II, p. 185); ma non mai, che io sappia, si promosse un confronto fra questo *Examen* e la lettera sul libro del Du Tertre, la quale è dello stesso anno ed è diretta allo stesso Remond; eppure Des Maizeaux, che voleva essere sì acuto, aveva innanzi a sè questa lettera.

(2) Allora il dualismo era ancora un articolo teologico di fede. Malebranche dice espressamente, che egli doveva ammettere un mondo materiale, perchè nella Bibbia vi era che Dio creò il cielo e la terra e che il Verbo si fece carne. Anche Leibniz fu costretto, subito dopo che apparve il suo sistema, a giustificarsi perchè non aveva fatto sufficiente distinzione fra l'anima e il corpo, e in sostanza aveva insegnato una necessità universale; il che lo persuase a regolare più cautamente la sua esposizione. È noto quali violenti attacchi, a cagione delle monadi, dovette subire il nostro Wolff, che pure non aveva mai accettato da Leibniz questa dottrina interamente ed espressamente. (V. i suoi *Vernünftige Gedanken*, P. II, § 215).

egli ammetteva solo una sostanza. Ecco dunque una reale somiglianza. Tutti e due i filosofi consideravano l'anima e il corpo come un *unum per se*, che poteva bensì esser diviso nella rappresentazione, ma niente affatto nella realtà (1). L'argomento merita di esser considerato un po' più da vicino.

Spinoza aveva presto rifiutato il concetto cartesiano dell'estensione, secondo il quale essa è qualcosa di non differente dallo spazio, di inattivo e di semplicemente geometrico (2), ed aveva dato per fondamento all'estensione una forza sempre desta ed un'essenza reale, per cui essa esistesse come una proprietà della natura divina (3). Secondo lui, la forza in genere è l'essenza vivente di Dio stesso. Essa appare in ciò che è corporale come movimento, in ciò che è pensante come appetito (4). La vita della cosa particolare è la forza, per cui questa cosa persiste nella sua essenza e nella sua esistenza reale (5). Così ogni cosa parti-

---

(1) Mi riferisco a ciò che su questo punto esposi delle opere di Leibniz nel mio dialogo sull'*Idealismo e Realismo*, e qui rimando ancora specialmente allo schema esposto dal nostro filosofo al De Bosses (*Opp.*, II, P. I, p. 314). Secondo la dottrina di Leibniz, la monade finita non è ancora per sè sola una sostanza, ma per una sostanza finita si richiede assolutamente l'unione con un corpo. Se la monade finita potesse esistere ed agire per sè sola, allora la finitezza e il puro agire non dovrebbero essere in contradizione fra di loro. Chi ha compreso bene, in Leibniz, l'unione necessaria del principio passivo coll'attivo, si potrà far un'idea di tutte le sue Accomodazioni, e non errerà mai nel comprenderlo.

(2) « *Porro ex extensione, ut eam Cartesius concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentiam demonstrare non tantum difficile, ut ais, sed omnino impossibile est. Materia enim quiescens, quantum in se est, in sua quiete perseverabit, nec ad motum concitabitur, nisi a causa potentiori externa; et hac de causa non dubitavi olim affirmare, rerum naturalium principia Cartesiana inutilia esse, ne dicam absurda* » (*Opp. posth.*, p. 596). V. la conclusione dell'Appendice V.

(3) « *Quod petis, an ex solo extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo me jam satis clare ostendisse, id impossibile esse; ideoque materiam a Cartesio male definiri per extensionem; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam et infinitam essentiam exprimat* » (*Opp. posth.*, p. 598).

Qui dev'esser richiamato quel che vien detto in fine della lettera (LXII ivi, p. 593), insieme a quei brani che là si raccomanda di consultare.

(4) Tutta l'Etica. Nella dimostrazione della prop. IV della Parte IV si può trovar indicazione per la consultazione particolare.

(5) *Cogitat. Metaph.*, P. II, c. VI.

colare ha la sua propria differente forza vitale (1). Ma siccome ogni cosa particolare suppone tutte le altre cose particolari, e la sua natura e disposizione viene affatto determinata mediante la sua connessione con tutte le altre (2); così questa connessione deve anche essere ricercata nel decreto di Dio, in cui essa fu determinata (3).

Questi sono soltanto pochi tratti caratteristici. Per trovare la somiglianza fra le due dottrine, riguardo a questo punto, così grande, così universale e così profondamente radicata come essa è realmente, si devono seguire i due filosofi nell'esposizione del loro modo di vedere. Ma questa somiglianza diverrà allora sì spiccante, che difficilmente potrà nascere il proposito di dedurla solo mediante laboriosi confronti.

Qui devo ancora ricordare alcuni rimproveri assai aspri, che l'autore dell'opera geniale: Natura e Dio secondo Spinoza, fece al defunto Mendelssohn per la sua asserzione, che l'*harmonia praestabilita* di Leibniz sia stata presa in prestito da Spinoza. Il signor Heydenreich suppone che Mendelssohn abbia attinto questa scoperta a Gioachino Lange, l'intera deduzione del quale si fonda su una cognizione superficiale del sistema spinoziano, sicchè non sia da invidiare chiunque aumenti con questa scoperta le proprie cognizioni; egli crede che siccome Mendelssohn s'interessava tanto alla filosofia di Wolff, così sia verosimile che egli abbia voluto scorrere anche una volta il libro di Lange contro Wolff. Ancora più verosimile io penserei, che egli avesse letto Wolff stesso e avesse trovato prima qui il paragone di Lange.

Ma come avvenne poi che la confutazione di Wolff, la quale dimostrò così efficacemente «che si può», come s'esprime il

---

(1) *Affectuum definitiones. I cum explic.* (*Opp. posth.*, p. 146). *Affectuum generalis definitio cum explic.* (ivi, pp. 159 e 160). La dimostrazione della prop. XXXIX della Parte IV dell'Etica insieme allo *Scholium*.

(2) V. nella mia lettera a Mendelssohn del 19 aprile 1785 (*), la prop. XXXIX, dove nella nota sono citati brani dimostrativi.

(3) *Eth.*, P. I, prop. XXXIII *cum Demonstr. et Schol.* Prop. XXXVI append.

(*) La lettera citata non è del 19, ma del 29 aprile. (T.)

signor Heydenreich, «tanto derivare l'acqua dal fuoco, quanto l'armonia di Leibniz da Spinoza» — come avvenne, che essa fece sì poca impressione a Mendelssohn, il quale pure stimava sì altamente Wolff e non era certamente fra i genii che questo grande filosofo muove a sdegno? La ragione di ciò si trova nel dialogo stesso. «Ormai comprendo», fa dire Mendelssohn al suo Filopone, «perchè Wolff ammise l'armonia presta-«bilita solo come fu sostenuta da Leibniz contro Bayle. Poichè «siccome egli non osò determinare in che propriamente con-«sistesse la forza delle cose semplici, così non potè neanche «ritenere determinato, se tutte le cose semplici avessero rap-«presentazioni, e se da queste rappresentazioni si potessero «spiegare l'estensione e le forze di movimento del com-«posto» (1).

---

(1) V. MENDELSSOHN, *Opere filosofiche*, I, p. 207. — Prima, a p. 204, Filopone dice: «Non Le è parso, che Leibniz riguardo a quest'opinione, non sia sempre «stato d'accordo con se stesso? P. es. nella sua *Monadologia* egli espone la cosa «affatto diversamente che nel *Diario del dotto*, dov'egli la fece conoscere la prima «volta al mondo». — E Neofilo risponde: «Leibniz espose la sua opinione solo in «forma diversa, ogni volta come richiedeva il suo scopo. Nella *Monadologia* egli la «dimostra come una conseguenza del sistema delle monadi... Ma il nostro filosofo «non voleva far dipendere assolutamente la fortuna dell'armonia dalla fortuna «delle monadi... Egli cercava di renderla valida anche all'infuori del suo sistema; «questo prese a fare nel *Diario del dotto*».

Ecco diverse inesattezze.

I. Anzitutto Leibniz non diede mai ad alcuna delle sue opere il titolo di *Monadologia*. A Vienna, nell'anno 1714, egli scrisse per il principe Eugenio di Savoia *Principes de la nature et de la grâce*. Due anni dopo la morte dell'autore, questo scritto fu pubblicato nell'*Europe savante*. L'anno appresso, 1720, ne apparve una traduzione tedesca, a cui si diede il nome di *Monadologia*. Lo stesso scritto, trasformato in tesi latine, fu pubblicato nel 1721 negli *Acta eruditorum*, Suppl. VII (in Dutens è indicato, ma erroneamente, il Suppl. VIII), col titolo: *Principia Philosophiae, auctore G. G. Leibnitio*. L'originale francese Leibniz l'aveva comunicato nel manoscritto ad alcuni amici, ma certamente non aveva mai pensato, che più che gli altri suoi saggi su questa materia meritasse di esser chiamato *Monadologia*. Al Remond egli scrisse a questo riguardo quel che segue: «Le mando «una piccola trattazione, che ho composto qui per il principe Eugenio di Savoia. «Spero che questo scritto, se ad esso si colleghi quel che ho pubblicato nei giornali «di Lipsia, di Parigi e di Olanda, possa contribuire a che si comprendano me-«glio i miei pensieri. Nei giornali di Lipsia ho procurato di conservare la termi-«nologia scolastica; negli altri mi adattai alla maniera dei cartesiani; e nel pre-«sente saggio mi volli esprimere in un modo, che fosse anche intelligibile a quelli

Benchè io non convenga con Mendelssohn in questo giudizio, nè riguardo a Leibniz, del che ho detto qualcosa sotto nell'osservazione, nè a proposito di Wolff, pure vi trovo tanto da comprendere due volte e tre, perchè a Mendelssohn non fece nessuna impressione l'essere stato l'accusatore Lange confutato

---

«che son meno abituati alla maniera degli uni e degli altri» (*Recueil de div. Pièces*, II, pp. 144 e 145; *Opp.*, V, P. I, pp. 12 e 13).

II. Nel *Diario del dotto*, dove Leibniz pubblicò dapprima il suo sistema, egli non deve esser partito dalle monadi. Pure l'intestazione di questo saggio è: «Della natura e delle comunicazioni delle SOSTANZE, come pure dell'unione che vi è fra l'ANIMA e il CORPO. (*De la nature et des communications des* SUBSTANCES, *aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'*AME *et le* CORPS). E infatti il saggio comincia anche con ciò, che vien fissato il concetto della sostanza come di un'essenza semplice, di una forza spontaneamente attiva e vivente, che agisce con analogia alla sensazione e all'appetito e dev'esser concepita come un'anima. Solo da questo concetto, e da ciò che lo rende necessario, vien dedotto tutto il resto. «La mia armonia», dice Leibniz nelle prime spiegazioni, «non è un'ipotesi arbitraria; essa RISULTA dalla mia dottrina delle unità». — E così vedo infatti che non vi è differenza d'argomento tra il primo saggio e i *Principes sur la nature et la grâce*, o anche i *Principia Philosophiae*; ma, secondo l'osservazione dell'autore, vi è solo differenza d'adattamento e di veste. Se nel saggio di Parigi non occorre la parola monade, non vi si trova nemmeno la parola *harmonia praestabilita*. Questa Leibniz usò dapprima nell'*Eclaircissement*, dove rispose alle obiezioni del Foucher; e invero così di passaggio che sfuggì a Bayle, il quale nella seconda edizione del suo *Dizionario* disse di questo termine, che l'aveva usato prima il padre Lamy nella sua confutazione del sistema leibniziano. Questo termine non era dunque ancora diventato un termine propriamente detto, più anni dopo che Leibniz aveva pubblicato il suo sistema delle unità.

In nessun luogo Leibniz partì dall'*harmonia praestabilita*, come semplice ipotesi, cioè considerata col presupposto di due sostanze diverse *toto genere*; e da questo punto di vista egli sostenne soltanto il suo sistema contro altri sistemi, a cui quel presupposto era di fondamento, e i cui seguaci nondimeno volevano trovare nel suo sistema una quantità di cose assurde.

III. In questa classe di avversarii può appena esser annoverato Bayle, come poi non ve l'annoverò neanche Leibniz. Le obiezioni di Bayle sono più profonde, si riferiscono a quello che è peculiare al sistema, arrivano fino alla sua origine e comprendono la connessione del tutto. Leibniz si sforzò anche di confutare queste obiezioni movendo dalle intime ragioni del suo sistema, e non furono mai dati sguardi simili nelle profondità di esso, nè simili spiegazioni della sua forma, come appunto nella seconda risposta di Leibniz al detto Bayle. Fra l'altro rimando al paragone sì bello e sì profondo del punto e della determinazione interna ed esterna della sua linea (*Rec. de div. Pièces*, II, p. 428; *Opp.*, II, P. I, p. 83); alla spiegazione dell'ambiguità apparente del suo sistema (*Rec.*, II, pp. 431 e 432; *Opp. P.*, p. 84); all'eccellente critica del confronto fra l'anima e un atomo epicureo (*Rec.*, pp. 435-438; *Opp. P.*, pp. 85-87).

dal perseguitato Wolff con un: *Leibnitius docet, mentem et corpus esse duas Substantias a se invicem realiter diversas, cogitationem et extensionem esse attributa diversarum substantiarum.* Ben lungi l'acuto Wolff dall'aver realmente inteso male a tal punto Leibniz, i suoi *Dogmatische Schriften* dimostrano piuttosto che lo aveva sempre compreso benissimo e che lo aveva inteso perfettamente anche quando non voleva far propria la dottrina di Leibniz (1).

Immediatamente dopo avere recato l'estratto da Wolff, il Senofane del dialogo di Heydenreich si meraviglia, che non si sia neanche detto, che la monadologia sia tratta dallo Spinoza. Egli cita un brano di Spinoza, che avrebbe potuto dar occasione a ciò, e osserva che questo brano importante pare che sia sfuggito affatto (2).

Io non credo che sia sfuggito, e nella lettera a Hemsterhuis l'ho fatto anche citare quasi testualmente da Spinoza (3); anche nella lettera a Mendelssohn del 21 aprile 1785 si rimanda espressamente a questo scolio (4). Nessuno che sappia che cosa significano le monadi, vorrà trovare la dottrina delle monadi qui o in altro luogo di Spinoza. Noi sappiamo anche troppo minutamente, come si formò in Leibniz questo concetto, per esser in dubbio sulla genealogia di esso. Invece non si può e nemmeno si deve negare, che vi sia una grande analogia tra le forme del Leibniz e dello Spinoza, per cui le loro cose particolari si connettono e si determinano reciprocamente all'esistere, all'agire e al patire, e mutano o conservano le loro posizioni e disposizioni; nella libertà che si fonda sui proprii appetiti immediati, sul *conatus immanens* di ogni natura particolare, e nella schiavitù che si fonda sulla necessità, quasi sul decreto del tutto, e sulla sua armonia prestabilita.

---

(1) V. *Cosmologia generalis*, § 294, colla pregevole considerazione delle ultime righe. Inoltre *Vernünftige Gedanken*, P. II, §§ 215-219; specialmente pp. 370 e 381.

(2) *Ueber Natur und Gott nach Spinoza*, di Carlo Enrico Heydenreich, pp. 100 e 101.

(3) V. sopra in quest'opera.

(4) Nella nota n. 22. La prop. 13ª della Parte II dell'Etica, a cui questo *Scholium* appartiene, è citata due volte in questo saggio. Note n. 15 e 17.

Se in genere Leibniz sia a Spinoza molto o poco debitore, io non so e non procuro di saperlo (1). Tutti e due partirono, seguendo Cartesio, dal *cogito* ERGO, e non sarebbe proprio erroneamente espresso, se si dicesse che l'uno pensò di più alla materia, l'altro alla forma. — Ma, supposto che Leibniz abbia veramente preso molto da Spinoza, nessuno cui sia noto come allora questo nome era universalmente e fortemente aborrito, potrà rimproverare Leibniz di non aver citato la screditata dottrina di questo filosofo. Per altro si sa bene di Leibniz, com'egli era inclinato a fondarsi sul pensiero dei suoi predecessori e a rintracciare ogni somiglianza dei concetti di altri coi suoi. « La verità », egli dice, « è diffusa più univer- « salmente che non si creda; ma spesso è imbellettata, an- « cora più spesso velata, a volte affatto indebolita, mutilata « e corrotta con aggiunte. Se si facesse attenzione dove essa « si trova fra gli antichi, o per dir meglio, fra i nostri pre- « decessori, si estrarrebbe l'oro dal fango, il diamante dalla « miniera, la luce dall'oscurità e si farebbe veramente una « filosofia certa e duratura » (2). Gli stessi pensieri e gli stessi desiderii si trovano ripetuti in ogni occasione nei suoi scritti. Uno dei brani di questo genere più belli e istruttivi conchiude la sua prima risposta a Bayle, e poichè per più di un rispetto esso qui si adatta, può anche servire di conclusione a questa trattazione.

« La considerazione di quel sistema dimostra, che quanto « più si penetra nel fondo delle cose, tanto più si possono « scoprire verità nelle dottrine delle maggiori sètte filosofiche. « La mancanza di realtà sostanziale negli oggetti del senso, « secondo l'asserzione degli scettici; le armonie, i numeri, « gli archetipi e i concetti, a cui i pitagorici e i platonici « riconducevano tutto; l'uno e tutto di Parmenide e Plotino, « senza lo spinozismo; la connessione delle cose, secondo gli « stoici, conciliabile colla spontaneità delle altre scuole; il

(1) Il periodo che segue manca nella 3a edizione.

(2) *Recueil de diverses Pièces par* DES MAIZEAUX, t. II, p. 145.

« vitalismo dei cabbalisti e degli ermetisti che ammettevano « dappertutto la sensazione; le forme e le entelechie di Ari- « stotile e degli scolastici accanto all'interpretazione mecca- « nica di tutti i fenomeni particolari secondo Democrito e i « moderni — tutto ciò si trova unito da un punto di vista me- « diano, che dimostra l'ordine e l'armonia delle sue parti in « quello stesso oggetto che da ogni altro punto di vista ap- « pare confuso. L'errore è stato finora lo spirito di setta. Si è « limitato se stesso, perchè si è rigettato quello che gli altri « insegnavano » (1).

(1) *Recueil de div. Pièces par* DES MAIZEAUX, t. II, p. 417. *Opp. omn.*, t. II, P. I, p. 79.

# APPENDICE VII

Alla presente trattazione si rimandò spesso in questo libro, ma i tre brani seguenti sono il testo propriamente detto di essa.

Pag. 70. « Il Dio dello Spinoza è il principio genuino « della realtà in tutto il reale, dell'essere in ogni esistenza, « affatto senza individualità e assolutamente infinito. L'UNITÀ « di questo Dio si fonda sull'identità dell'indistinguibile (1), e « non esclude pertanto una sorta di pluralità ».

Pag. 129. « Ogni via della dimostrazione riesce al fatalismo ».

Pag. 64. « Lessing persistè in questo: che egli voleva che « tutto gli fosse esplicato in modo naturale; ed io: che non « vi poteva essere una filosofia naturale del soprannaturale, « e che pure evidentemente tutti e due (naturale e sopran- « naturale) esistevano ».

Prima di Spinoza, già gli scolastici avevano usato il principio dell'indistinto, tanto per conciliare la dottrina delle tre persone nella divinità colla dottrina dell'unità dell'essenza divina, come per dimostrare in generale, che vi può solo essere un dio. Anche presso gli scolastici, e precisamente già presso il *Magister sententiarum*, troviamo il concetto di un essenza universale, che sia comune a tutte le cose particolari, di una sostanza, in cui si divida, per così dire, lo sciame innumerevole del particolare, e a cui perciò appartenga l'essere dappertutto. Questo concetto si può rintracciare sino in Aristotile, e ancor prima sino nella filosofia più antica (2).

---

(1) V. la dimostrazione della proposizione quinta, nella prima parte dell'*Etica*. dove comincia la dimostrazione che vi può solo essere una sostanza.

(2) V. Cramer, *Von der scholastischen Theologie*, vii, specialmente pp. 216-220,

All'uomo in genere tra i suoi primi bisogni era dato d'investigare il persistente nell'instabile della natura che lo circondava e lo compenetrava; e quest'investigazione lo doveva condurre e incitare a una serie interminabile di deduzioni tanto nel fisico che nel morale. Difficilmente saprei un punto di vista più interessante di questo, per considerare da esso i varii sistemi filosofici degli uomini. Qui io posso soltanto dar degli sguardi agli ultimi risultati; e invero relativamente alla ragione speculativa.

Dopo che si furono, per così dire, convocati tutti i sensi, per confrontare le une colle altre le testimonianze particolari delle cose, e poi anche per udirli insieme innanzi all'oggetto, ma questo non voleva presentarsi e non si aveva ancora il coraggio di procedere *in contumaciam* contro di esso; non rimase altro che ammettere, che convenisse all'oggetto, e fosse veramente oggettivo e persistente, solo ciò che tutti i sensi, tanto l'uno quanto l'altro, manifestavano ugualmente in esso (1); [cioè quello che poteva essere udito nello stesso tempo dall'orecchio, veduto nello stesso tempo dall'occhio, tastato nello stesso tempo dal tatto, fiutato dall'olfatto]: insomma ciò che rappresentava il *sensus communis*, l'α e l'ω di tutte le osservazioni di esso.

L'intelletto umano, purificato da tutte le *qualitates occultae* corrispondenti ai fenomeni, conservò i seguenti concetti: esistenza e coesistenza, azione e reazione, lo spaziale e il movimento, la coscienza e il pensiero.

Come si possa trovar bene la natura speculativa dell'uomo, dopo che questo fu stabilito, lo può vedere ognuno che sia in grado di riflettere alquanto profondamente sulla facoltà umana di conoscere. Si consideri quello che segue.

Il principio di ogni conoscenza è l'esistenza vivente; e ogni esistenza vivente risulta da se stessa, è progressiva e produttiva. Il movimento di un verme, la sua voglia e la sua ripugnanza cupa non potrebbero aver luogo, senza una

(1) Ciò che segue fra parentesi quadre manca nella 3a edizione.

immaginazione connessa secondo le leggi del suo principio vitale, e che produca la rappresentazione del suo stato. Quanto più varia è l'esistenza sentita, che un'essenza produce in questo modo; tanto più viva è tale essenza. Ma se la vita prodotta nel momento presente non deve di nuovo venir meno nel momento seguente, l'essenza che produce deve anche poter conservare. Fra i mezzi di conservazione della vita (di quella vita che gode se stessa e sola merita il nome di vita) non ne conosciamo nessuno che si mostri più efficace che il linguaggio. Ciascuno conosce la stretta relazione fra la ragione e il linguaggio; e conosce altresì che non abbiamo nessun concetto di una vita più perfetta di quella che ha luogo mediante la ragione (1). Negli esseri limitati l'osservazione più perfetta e la connessione più varia producono il bisogno dell'astrazione e del linguaggio. Così risulta un mondo della ragione, in cui i segni e le parole fanno le veci di sostanze e di forze. Noi c'impadroniamo dell'universo, quando lo smembriamo e creiamo un mondo proporzionato alle nostre attitudini, un mondo d'immagini, d'idee, di parole, affatto dissimile dal reale. Ciò che noi creiamo in questo modo, lo intendiamo perfettamente, in quanto è nostra creazione; ciò che non si può creare in questo modo, noi non lo intendiamo; il nostro intelletto filosofico non si estende oltre la sua propria produzione. Ma ogni conoscere avviene per ciò, che noi poniamo differenze e le togliamo di nuovo; e anche la ragione umana perfezionata al più alto grado non è capace, *explicite*, di altra operazione, che di questa, a cui si lasciano ricondurre tutte le altre. Osservare, distinguere, riconoscere e concepire, in relazioni ascendenti, costituiscono tutta la ricchezza della nostra facoltà intellettuale.

Ora ripeto: come si doveva trovar bene la natura speculativa dell'uomo, quando guadagnò il punto di vista da ricon-

---

(1) « La facoltà per cui l'uomo si distingue dalle altre cose, anzi da se stesso, in quanto è impressionato mediante gli oggetti, è la RAGIONE ». KANT, *Metaphysik der Sitten*, p. 107.

durre a disposizioni uniche e determinate della quantità le differenze infinite della qualità! Alla buona riuscita di questa intrapresa la fisica deve i suoi meravigliosi progressi. Leucippo e Democrito aprirono la via. La loro dottrina disparve negli oscuri tempi dell'autocrazia scolastica, ma riapparve tanto più risplendente all'aurora del secolo decimosettimo. Su di essa Cartesio costrusse il suo sistema.

Due difficoltà oppressero d'or innanzi gli atomisti, ossia i filosofi semplicemente meccanici: in primo luogo, l'impossibilità di derivare le qualità dell'essenza pensante dalle qualità dell'essenza corporale, cioè l'impenetrabilità, la figura, la posizione, la grandezza e il movimento; e in secondo luogo, l'impossibilità di procurare un'esistenza naturale al movimento stesso e alle sue modificazioni.

Il sistema cartesiano appianò sì poco queste difficoltà, che per quello esse divennero ancor più spiccanti [1].

Allora si fece avanti Spinoza col suo Ἓν καὶ πάν, e tentò di ricondurre i *duo quaerenda* [2], la cui unione aveva sì variamente imbarazzato tutti quanti i filosofi prima di lui, a un unico principio, cioè questo principio di Spinoza era: la materia senza la forma, e la forma senza la materia, sono due cose affatto impensabili: la loro unione deve perciò essere dappertutto essenziale e necessaria. Ora siccome la sostanza, che può solo essere unica, dev'essere assolutamente pensata come ciò che è primo, così la sua forma essenziale, cioè il suo modo di essere, deve pure essere pensata tale. Ora da questa materia prima e dalla sua forma le cose particolari coi loro concetti derivano immediatamente, in un modo naturale, cioè necessario e meccanico.

Questo modo di vedere ha il bene e il vantaggio, che per esso non è usato il concetto confuso e assurdo di un caos, che si debba prima ordinare. Infatti è assai notevole, che

(1) V. l'App. VI.

(2) « *Duo quaerenda sunt. Unum, quae materia fit, ex qua quaeque res efficiatur; altera, quae vis fit, quae quidque efficiat* » (Cicero, *De finibus*, lib. I, § 6).

non solo la moltitudine dei filosofi antichi, ma anche, fra i moderni, molti filosofi profondi e assai acuti, abbiano potuto conciliare il concetto di un caos, o, che è lo stesso, di un universo che si svolge solo a poco a poco, col concetto di un principio della natura necessario, attivo dall'eternità e semplicemente meccanico, mentre poi ci vuol solo assai poca riflessione a vedere che i due concetti si annullano a vicenda. Quest'errore, dunque, Spinoza non lo commise; ma ciò che egli propriamente doveva effettuare, cioè una spiegazione NATURALE dell'esistenza delle cose finite e successive, non potè esser conseguito col suo modo di vedere più che con qualsiasi altro. Anch'egli dovette ammettere una serie infinita di cose particolari, di cui l'una era pervenuta alla realtà dopo l'altra; dunque, in sostanza, un tempo eterno, una finitezza infinita. Egli cercò di togliere l'assurdità di quest'asserzione con paragoni tratti dalla matematica, e assicurò che dipende semplicemente dalla nostra immaginazione rappresentarsi come un tempo stesso una serie infinita di cose particolari, che si succedano l'una all'altra, e che derivino oggettivamente e realmente l'una dall'altra. Ma io credo che fu piuttosto Spinoza, che qui si lasciò ingannare dalla sua immaginazione; poichè la successione che vien rappresentata nei paragoni della matematica, non è affatto oggettiva e reale, ma soggettiva e semplicemente ideale, e non potrebbe neanche esistere idealmente, se non si fondasse su una successione reale nel soggetto, che la produce nei pensieri, e se perciò non fosse mutato il permanente in un transitorio. La separazione e la riunione del soggettivo e dell'oggettivo, e lo scambio delle loro relazioni reciproche di causa ed effetto, per togliere, secondo il bisogno, da una parte o dall'altra quello che impedisse l'effettuarsi del concetto prefisso, ha qui dato luogo a un errore, da cui molti filosofi di prim'ordine furono ingannati e invero lo sono ancora [1].

---

(1) A questo luogo recentemente il sig. professor Sigwart fece alcune osservazioni in un suo scritto assai pregevole sulla connessione dello Spinozismo

Mi voglio spiegar meglio.

Dalla proposizione: il divenire non può esser divenuto o derivato più che l'essere o la sostanza, Spinoza trasse la giusta conseguenza che un'attuosità eterna e infinita debba essere propria della materia e un modo infinito della sostanza. Questo modo immediato ed eterno, che egli credette veder manifesto nella relazione di movimento e riposo della *natura naturata*, era per lui la forma universale, eterna e immutabile delle cose particolari e del loro mutamento incessante. Ora se il movimento non fosse mai cominciato, neanche le cose particolari potrebbero aver avuto un cominciamento. Esse non sarebbero dunque dall'eternità solo quanto all'origine, ma anche, senza danno alla loro successione, sarebbero esistite insieme quanto al concetto razionale: poichè nel concetto razionale non vi è prima e poi, ma tutto è ne-

---

colla filosofia cartesiana (*Ueber den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie*), pp. 127-130.

Della prima di queste osservazioni ho tratto partito, e invece delle parole: «Ma ciò che egli (Spinoza) propriamente voleva effettuare» ho posto ora: ma ciò che propriamente doveva effettuare. — Che egli dovesse, e perchè, a questo riguardo si vogliano riscontrare i dialoghi apparsi non è molto e da me già citati di HERBART, pp. 62-66.

Gli altri punti proposti dal signor Sigwart sono stati sì variamente e, come spero, sì esaurientemente trattati nei miei scritti filosofici anteriori e posteriori, che basterà invece di ogni considerazione ulteriore rimandare ai seguenti luoghi determinati dei miei scritti:

1) Al *Gespräch über Idealismus und Realismus* (Dialogo sull'Idealismo e Realismo), vol. II delle mie *Opere*, pp. 191-206.

2) Allo scritto *Von göttlichen Dingen* (Delle cose divine), pp. 168-174 della prima edizione, e delle *Opere*, vol. III, pp. 402-408.

3) All'Appendice C appartenente al luogo nº 2, della 1ª edizione, pp. 212-216, e delle *Opere*, raccolta vol. III, pp. 450-454.

Solo l'osservazione: «Ogni spiegazione si riferisce a un divenire delle cose, e «ora, poichè Spinoza negò questo, doveva rinunziare a una spiegazione delle cose «finite»: quest'osservazione mi pare che richieda la seguente espressa controsservazione. Io replico: senza dubbio Spinoza nega un divenire divenuto delle cose particolari, ma niente affatto un divenire non divenuto, senza principio e fine, un vero e reale sorgere e trapassare di esso, benchè solo in un flusso eterno, chiuso in se stesso. Le cose particolari (insegna espressamente Spinoza) non derivano immediatamente dall'infinito, ma ogni cosa particolare suppone altre cose particolari, e così all'infinito. Perciò le cose particolari derivano da Dio soltanto in un modo eterno e infinito, non in un modo transitorio e finito, poichè così

cessario e contemporaneo, e la successione della dipendenza è l'unica che si possa concepire in esso. Ora una volta che Spinoza ebbe elevato a concetti razionali i concetti empirici del movimento, delle cose particolari, della generazione e della successione; nello stesso tempo egli li vide purificati da ogni empirismo, e per la ferma convinzione, che tutto dovesse esser considerato soltanto *secundum modum quo a rebus aeternis fluit*, potè considerare i concetti di tempo, misura e numero, come modi unilaterali di rappresentazione separati da quel *modus*, e quindi come essenze dell'immaginazione di cui la ragione non abbia bisogno di aver notizia, o le debba prima riformare e ridurre al vero (*vere consideratum*) (1).

Anche a queste asserzioni gli avevano aperta la via gli scolastici. Parecchi maestri di questa scuola, per scansare il

---

derivano semplicemente l'una dall'altra, mentre si producono e si distruggono a vicenda, e perciò non durano meno immutabili nella loro esistenza eterna. (*Eth.*, P. I, pr. XXVIII. Si confronti la mia esposizione del sistema dello Spinoza nella lettera a Mendelssohn del 21 aprile 1785, §§ XXXV, XXXVI, poi l'Appendice VI, pp. 198-9). Incontestabilmente dunque Spinoza affermò che l'esistenza reale è una temporalità eterna, un sorgere e trapassare senza principio, ma reale e vero di tutti gli esseri particolari, finiti, reali e veri in una successione necessaria. Ma l'obiezione, che è un'assurdità ammettere che un tempo eterno possa venire al giorno d'oggi, egli la rimosse agevolmente col mostrare come davanti alla ragione il tempo scompaia necessariamente e spontaneamente da tutto il temporale, e così questo venga trasfigurato in un eterno immutabile e nella stessa divinità incarnata. Questo necessario sparire di ogni temporale dalla ragione si trova addotto per Spinoza già nella mia prima lettera al Mendelssohn.

Ma, in verità, con ciò non s'è ancora dato aiuto al sistema, come io credo di aver esposto abbastanza nei tre luoghi sovracitati. Anzi soltanto ora si fa innanzi la duplice domanda a Spinoza: se egli insegni che nella natura vi è soltanto un essere: o al contrario che vi è in essa soltanto un divenire, ma non un essere. Alla seconda domanda noi riceviamo da lui per risposta un chiaro no; ma alla prima un sì con un no; e in forza di questo con, elementi che si contrastano, che non si lasciano affatto unire in un vincolo veramente pacifico. Ciò è stato recentemente posto in chiaro con grande acutezza dal TENNEMANN, nel volume x della sua *Gesch. d. Philosophie*, pp. 476-81. Prego il lettore di confrontare con questa discussione del Tennemann un'altra simile sommamente pregevole nel terzo volume del *Geist der speculativen Philosophie* del TIEDEMANN, pp. 428-31. E con questa indicazione sia terminata la mia nota composta per la maggior parte soltanto di citazioni. (N. d. 3ª ediz.)

(1) *Opp. Posth.*, Epp., XXIX.

concetto impensabile di una creazione nel tempo, che risulta sempre dal voler dare un cominciamento alla serie dei fenomeni, ricorsero a una creazione dall'eternità. Come Spinoza, dal fatto che le cose si muovono e si mutano reciprocamente, dedusse che esse avevano dovuto muoversi e mutarsi dall'eternità; così quelli dal fatto di una natura creata dedussero che il creatore immutabile di essa doveva averla creata dall'eternità (1). Ma essi avevano, rispetto a Spinoza, una difficoltà di più da superare, perchè il loro dio non era una semplice *natura naturans*, ma un'essenza realmente distinta dalla natura e oltremondana, che aveva prodotto la natura anche quanto alla sostanza. Queste difficoltà non impedirono a Leibniz di aderire agli scolastici, e di affermare concepibile una creazione che non sarebbe mai cominciata, anche quanto alla sostanza (2). In questo egli non mancò di seguaci, e ancora

(1) V. Cramer, *Von der scholastischen Theologie, Fortsetzung des Bossuet*. P. VII, pp. 404 e 405, 416-419.

(2) V. le lettere di Leibniz al Bourguet (*Opp.*, II, P. I, pp. 331-338). — È in queste lettere che, secondo l'ardita espressione di Lessing, deve esser detto che «Dio si «trova in una espansione e contrazione incessante: questo sarebbe la creazione «e la persistenza del mondo» (p. 58 di quest'opera). Un cenno di questo diedi già nella mia Difesa (*Rechtfertigung*), dove io non feci menzione delle due trattazioni di Lessing nei suoi contributi (*Beiträge*): *Le obiezioni di Wissowatius*, e *Leibniz intorno alle pene eterne* (*Wissowatius Einwürfe; Leibnitz über die ewigen Strafen*). L'uno e l'altro articolo sono sommamente importanti per varie considerazioni. Nel secondo vi sono le lettere di Leibniz al Bourguet. Si vedano i §§ IV-VII; poi il XVI, dove Lessing si dichiara in favore del concetto di eternità, che esclude ogni successione. La questione è se il mondo sia cominciato o no; e, se non è cominciato, quale ipotesi sia più conforme a ragione: quella di una perfezione tuttavia pur sempre crescente — che quindi sempre soltanto si avvicina, — oppure quella di una perfezione sempre uguale — quindi reale. La prima Leibniz la chiamò l'ipotesi del triangolo; la seconda del rettangolo. «Leibniz» (dice Lessing a p. 324) «mi «pare che sia molto più propenso alla perfezione sempre uguale, che anzi abbia «condotto assai vicino il suo amico (il Bourguet) a una dimostrazione formale di «essa, che egli aveva forse piuttosto ragione a prendere da lui che a suggerirgli». Ciò è perfettamente giusto. Rimando alle lettere stesse, e ogni lettore che sa leggere queste cose, può interrogare la sua coscienza, se sia molto da disapprovare Lessing, perchè con quello che Leibniz là asserisce non seppe conciliar bene nello stesso Leibniz la fede in un creatore delle cose personale e distinto dal mondo. «Se il rettangolo (dice Leibniz a p. 318) esistesse nell'ordine delle «cose, bisognerebbe confessare che le opere della sapienza divina sarebbero coe«terne ad essa, e che ciascuna sostanza sarebbe stata eterna a *parte ante*, come

vi sono fra noi parecchi filosofi assai notevoli, che ritengono possibile il concetto di una creazione reale dall'eternità di cose realmente particolari e successive.

Quest'errore, alquanto più difficile, avviene nello stesso modo che quello più facile, dello Spinoza, poichè si confonde il concetto della causa col concetto del principio; e così si toglie a quello il suo carattere, e lo si riduce nella speculazione a un'essenza semplicemente logica. Già altrove esaminai questo metodo, e credo di aver spiegato abbastanza, che il concetto della causa, in quanto si distingue dal concetto del principio, è un concetto empirico, che noi dobbiamo alla coscienza della nostra causalità e della nostra passività, e che non si può derivare dal concetto semplicemente ideale del principio, come non si può risolvere in esso (1).

Non perciò è inammissibile un'unione dei due principii, come ha luogo nel principio di ragion sufficiente, se non

---

«io credo che lo siano tutte a *parte post*». — Ed ora ecco il brano, a cui Lessing specialmente alludeva, e che egli credette di tradurre alquanto liberamente. «Un «rapporto di uno stato dell'universo non riceve mai alcuna aggiunta, senza che «vi sia nello stesso tempo una sottrazione o diminuzione per passare in «un altro stato. Il cambiamento delle ordinate nel rettangolo è sempre tale che «la posteriore serba le tracce dell'anteriore, e non ne segue affatto (che ciò im «porti) un aumento di perfezione; poichè se rimane qualcosa dello stato precedente, «qualcosa non vi rimane» (p. 334).

Che del resto Lessing non pretendesse asserire, che Leibniz fosse stato uno spinoziano nel senso in cui egli invece s'era riconosciuto tale, lo dimostra il sèguito del dialogo. La somiglianza interna ed essenziale, l'identità del sistema: solo questo Lessing intendeva propriamente dire. La sua espansione e contrazione doveva rappresentare un *medius terminus*, e con quest'immagine egli lo pose profondo e giusto. Difficilmente si può simboleggiar meglio che mediante tale espansione rattenuta, e quasi respirazione della natura, l'esistenza possibile, o la creazione eterna di un mondo consistente di cose particolari; e questo consistere stesso mediante una continua produzione e distruzione di tali cose particolari. È veramente il dio di Spinoza, che produce continuamente l'infinito dall'infinito.

(1) V. il dialogo sull'*Idealismo e Realismo*, pp. 93-109. — Un acuto e dotto filosofo, da me assai ammirato, il signor professore Flatt di Tubinga, nei suoi *Fragmentaische Beiträge* fece diverse osservazioni alla mia opinione, in un modo che merita il mio ringraziamento. Tralascio di esporre il mio giudizio sui principii di questo filosofo, per far ciò in luogo dove ne avrò particolar occasione. (Questa nota manca nella 3ª ediz.)

si dimentica un momento quel che è di fondamento particolare ad ognuno, e lo costituisce un concetto possibile. La proposizione del principio dice: Ogni dipendente dipende da qualche cosa. La proposizione della causa: Tutto ciò che è fatto, dev'esser fatto mediante qualche cosa. Nel principio, nella parola dipendente è già dato il da qualche cosa; e così nella causa, nella parola fatto è già dato il mediante qualche cosa. Tutte e due sono proposizioni identiche, e perciò hanno un valore universale e apodittico (1). Ma la loro unione avviene per la proposizione: ogni condizionato deve avere una condizione, che è altrettanto identica, e quindi altrettanto universale e necessaria.

Se si dimentica la differenza essenziale dei due concetti, e su che cosa essa si fonda, si può porre e usare un concetto per un altro, e se ne ricava felicemente, che le cose possono formarsi senza che si formino, mutarsi senza che si mutino, essere l'una prima o dopo dell'altra senz'essere l'una prima o dopo dell'altra (2).

Se non si dimentica la differenza essenziale dei due concetti, si resta indispensabilmente nel tempo col concetto della causa, mediante il quale vien posto necessariamente il concetto di un'azione; poichè un'azione, che non avvenga nel tempo, è una non-cosa. Anche l'idealismo, con tutte le sue arti, qui non può porre riparo, e procaccia solo un breve respiro (3).

Dopo queste considerazioni, non parrà più strano se affermo, che non si può spiegare in nessun modo concepibile, cioè naturale, l'esistenza reale di un mondo successivo, consistente di cose particolari finite, che secondo la loro successione si producono e si distruggono a vicenda. Poichè se

---

(1) V. la nota a p. 118 di quest'opera.

(2) Da ciò ha la sua esistenza la *Causa sui*. Dalla proposizione apodittica, che tutto debba avere una causa, riesce difficile inferire che non tutto possa avere una causa. Quindi si trovò la *Causa sui*, a cui corrisponde necessariamente anche l'*Effectus sui*.

(3) V. i brani ripetutamente citati in questa VII Appendice del dialogo sull'*Idealismo e Realismo*, e dello scritto: *Sulle cose divine*.

io voglio pensare questa riunione come realmente infinita, mi è d'ostacolo l'assurdo concetto di un tempo eterno, che non si può rimuovere con nessuna forma matematica. Se voglio dare un cominciamento a questa successione, mi manca nuovamente tutto ciò da cui si possa derivare un tale cominciamento. Se dicessi che ciò dev'essere la volontà di un'intelligenza, direi parole senza senso. Poichè appunto come la formazione del concetto di una cosa che non sia ancor esistita secondo alcuna delle sue parti, p. es. quello di un essere organico prima di tutti gli esseri organici, non è più facile a pensare che una formazione dell'oggetto stesso, indipendente da tutti i concetti; così anche la mutazione in un'intelligenza eterna esistente solo in sè, di una determinazione della volontà, per cui essa cominci un dato tempo, è così perfettamente inconcepibile, come nella matematica un movimento che si produca da sè.

Dunque, pari assurdità in tutti e due i sensi. Ma per quest'assurdità non è necessario che la ragione si smarrisca, poichè, per così dire, le s'impone la cognizione, che la condizione della possibilità dell'esistenza di un mondo successivo è fuori del dominio dei suoi concetti, ossia fuori della connessione degli esseri determinati, cioè fuori della natura. Così essa, quando esamina quella condizione, cerca di mutare l'extranaturale o soprannaturale in un naturale — o anche: il naturale in un soprannaturale. Allorchè essa è attiva in questo modo all'infuori della sua funzione, non può avvicinarsi di un passo al suo scopo, ma può sempre soltanto scoprire condizioni del condizionato, leggi naturali e meccanismo [1]. Ciò nonostante, essa non desiste e non è tratte-

(1) Noi concepiamo una cosa, quando la possiamo derivare dalle sue cause prossime, ossia conosciamo per ordine le sue condizioni immediate: ciò che noi concepiamo e possiamo derivare a questo modo ci presenta una connessione meccanica. Così noi concepiamo p. es. un circolo, se sappiamo dimostrarci chiaramente il meccanismo della sua formazione, ossia la sua fisica; le formole sillogistiche, se abbiamo conosciuto veramente le leggi, a cui è sottoposto l'intelletto umano nel giudizio e nel ragionamento, la sua fisica, il suo meccanismo; oppure il principio di ragion sufficiente, se ci è chiaro il divenire, la costruzione di

nuta nelle sue speranze, perchè conosce ciò che a suo modo è incondizionato e si eleva sempre più in questa cognizione in modo assai vario. Suo ufficio in generale è la connessione progressiva; e il suo ufficio speculativo, la connessione secondo le leggi note della necessità, cioè dell'identico; poichè essa non ha nessun concetto di un'altra necessità che questa che la ragione stessa produce coll'aiuto della separazione e della riunione necessaria nelle sue progressioni, mediante l'alternativo ritenere e lasciare, e che espone in proposizioni identiche. Ma l'indeterminatezza essenziale del linguaggio e del segno umano e la mutabilità delle forme sensibili permette quasi generalmente a queste proposizioni di acquistare un'apparenza esteriore, come se esse significassero qualcosa di più che il semplice: *Quidquid est, illud est*, più che un semplice fatto (1), che fu veduto, osservato, confrontato, conosciuto nuovamente, e connesso con altri concetti. Tutto ciò che la ragione può produrre mediante l'analizzare, connettere, giudicare, ragionare, conoscere riflesso, sono semplici cose della natura, e la stessa ragione umana, come essenza limitata, appartiene anche a queste cose. Ma tutta la natura, l'insieme degli esseri determinati, all'intelletto che ricerca non può manifestare più di quello che è contenuto in essa, cioè esistenza molteplice, mutazioni, giuoco di forme; non mai un cominciamento REALE, non mai un principio REALE di qualche esistenza oggettiva.

---

un concetto in genere, la sua fisica, il suo meccanismo. La costruzione di un concetto in genere è l'a priori di tutte le costruzioni; e la cognizione della sua costruzione ci dimostra nello stesso tempo con piena certezza, che noi non possiamo concepire ciò che non siamo in grado di costruire. Perciò delle qualità, come tali, non abbiamo nessun concetto, ma solo intuizioni o sentimenti. Anche della nostra esistenza abbiamo solo un sentimento, ma nessun concetto. Concetti propriamente detti abbiamo soltanto della figura, del numero, della posizione, del movimento e delle forme del pensiero. Quando diciamo di aver indagato una qualità, con ciò diciamo nient'altro se non che l'abbiamo ridotta alla figura, al numero, alla posizione, al movimento, e sciolta in essi; quindi oggettivamente abbiamo distrutto la qualità. Ora da tutto ciò si può, senz'altro, arguire facilmente, a che debbano approdare gli sforzi della ragione a produrre un concetto distinto della possibilità dell'esistenza del nostro mondo.

(1) « *Factum* ».

Ma sopratutto come viene a questo la ragione: a intraprendere qualcosa d'impossibile, cioè d'irrazionale? — Ciò è colpa della ragione, o è solo colpa dell'uomo? È la ragione in disaccordo con se stessa, o siamo solo noi in disaccordo riguardo alla ragione?

Per poter risolvere tale questione che suona alquanto strana, dobbiamo prima proporne un'altra, che suona ancora più strana; cioè questa: è l'uomo che ha la ragione; o la ragione che ha l'uomo?

Se per ragione s'intende l'anima dell'uomo, solo in quanto essa ha concetti chiari, e con questi giudica, ragiona e forma nuovamente altri concetti o idee; la ragione è una disposizione dell'uomo, che egli acquista a poco a poco, uno strumento, del quale egli si serve: essa gli appartiene.

Ma se s'intende per ragione il principio della conoscenza in generale, essa è lo spirito, di cui è fatta l'intera natura vivente dell'uomo; mediante essa, l'uomo esiste; questi è una forma, che la ragione ha assunta.

Io prendo l'uomo intero, senza scomporlo, e trovo che la sua coscienza è composta di due rappresentazioni originali: la rappresentazione del condizionato e quella dell'incondizionato. Tutte e due sono indivisibilmente connesse l'una coll'altra, pure in modo che la rappresentazione del condizionato suppone la rappresentazione dell'incondizionato e può esser data soltanto in questa. Noi non abbiamo dunque bisogno di ricercare prima l'incondizionato, ma della sua esistenza abbiamo la stessa, anzi una maggiore certezza di quella che abbiamo della nostra propria esistenza condizionata.

Siccome la nostra esistenza condizionata si fonda su un'infinità di mediazioni, così è aperto alla nostra ricerca un campo sterminato, che siamo già obbligati a coltivare per la nostra conservazione fisica. Tutte queste ricerche hanno per oggetto la scoperta di ciò che media l'esistenza delle cose. Quelle cose, di cui abbiamo scorto ciò che serve di mediazione, cioè di cui abbiamo scoperto il meccanismo, le possiamo anche produrre, se quei mezzi sono in nostro potere. Ciò che possiamo costruire, almeno idealmente, a questo modo, noi

lo concepiamo; e ciò che non possiamo costruire, nemmeno lo concepiamo.

Voler scoprire le condizioni dell'incondizionato, voler trovare una possibilità all'assolutamente necessario e volerlo costruire, per poterlo concepire, ciò sembra che dovrebbe subito apparire un'impresa assurda. Eppure è appunto questo, che prendiamo a fare, quando ci sforziamo di stabilire un'esistenza concepibile a noi, cioè semplicemente naturale, della natura, e di metter in chiaro il meccanismo del principio del meccanismo. Poichè se tutto ciò che può formarsi ed esistere in un modo a noi concepibile deve formarsi ed esistere in un modo condizionato; noi, in quanto concepiamo, rimaniamo in una catena di condizioni condizionate. Dove questa catena finisce, noi cessiamo di concepire, e cessa anche la connessione che chiamiamo natura. Il concetto della possibilità dell'esistenza della natura sarebbe dunque il concetto di un cominciamento assoluto od origine della natura; sarebbe il concetto dello stesso incondizionato, in quanto questo è la condizione non naturalmente connessa, cioè per noi non connessa — incondizionata della natura. Ora se diventa POSSIBILE un concetto di questo incondizionato e non connesso — e quindi extranaturale, l'incondizionato deve cessare di essere l'incondizionato; esso deve anche ricevere condizioni; e l'assolutamente necessario deve cominciar a diventare il possibile, perchè si possa costruire.

Ora siccome, in conseguenza di tutto ciò che è stato detto innanzi, l'incondizionato è fuori della natura e di ogni connessione naturale con essa; ma la natura, cioè l'insieme del condizionato, è dato nondimeno nell'incondizionato, perciò è collegato con esso; così quest'incondizionato vien chiamato il soprannaturale, e non può esser chiamato diversamente (1). Da questo soprannaturale poi anche il naturale, ossia l'universo, non può derivare ed esser derivato altrimenti che in un modo soprannaturale.

---

(1) Vedi JAKOB, *Kritische Anfangsgründe zu einer allg. Metaphysik*, § 326. (Questa nota manca nella 3ª edizione).

E inoltre, siccome tutto ciò che è fuori della connessione del condizionato, del naturalmente mediato, è anche fuori della sfera della nostra conoscenza chiara, e non può esser compreso mediante concetti; così il soprannaturale non può esser ammesso da noi in nessun altro modo, se non come a noi dato; cioè, come fatto — ESSO È.

Questo soprannaturale, quest'essenza di tutte le essenze, tutte le lingue la chiamano: IL DIO.

Il Dio dell'universo non può essere semplicemente l'architetto dell'universo; egli è creatore, e la sua forza incondizionata ha fatto le cose anche quanto alla sostanza. Se egli non avesse fatto le cose anche quanto alla sostanza, ci dovrebbero essere due creatori, che non si sa come sarebbero l'uno in legame coll'altro. Un'assurdità che ai nostri giorni non ha bisogno di confutazione (non perchè sia troppo grande, ma perchè non è nel nostro modo di vedere) La nostra avversione a un cominciamento delle cose anche quanto alla sostanza, viene dal fatto che noi non possiamo concepire un cominciamento che non avvenga in un modo naturale, cioè condizionato e meccanico.

Quanto desidererei poter rendere questi principii e queste conseguenze così comprensibili, come sono per me evidenti! Allora non solo si riconoscerebbe l'irrazionalità della pretesa di una dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma appunto per questo riconoscimento si comprenderebbe perchè debba parere un'essenza impossibile e affatto assurda una causa prima investita del nostro intelletto e della nostra volontà (che, l'uno e l'altra, sono innestati nella coesistenza, cioè nella dipendenza e nella finitezza). Quanto più perfettamente si riconosce la conseguenza del secondo punto dal primo, tanto più chiaramente si vedrà l'inammissibilità della deduzione: siccome un dio non può essere un uomo, ossia non può essere corporeo; così nemmeno può a lui convenire l'individualità e l'intelligenza.

Ma noi possediamo, nonostante la nostra finitezza e la schiavitù della nostra natura — o almeno sembra che possediamo, mediante la coscienza della nostra attività spontanea

nell'esercizio della nostra volontà, un analogo del soprannaturale, cioè dell'essenza che non agisce meccanicamente. E siccome non siamo in grado di rappresentarci in generale veramente un cominciamento possibile di qualunque mutazione, fuorchè quello che vien effettuato mediante una risoluzione interna o determinazione di sè; così il semplice istinto della ragione indusse già tutti i popoli rozzi a considerare come un'azione ogni mutazione, che essi vedevano avvenire, e di riferirla a un essere vivente e spontaneo. Essi erravano, perchè la riferivano immediatamente; ma erravano meno e in modo infinitamente più scusabile di noi, quando vogliamo risolvere tutto nel meccanismo, e assurdamente esigiamo dal principio del meccanismo, che esso stesso debba manifestare un meccanismo se gli si deve concedere l'esistenza, perchè la nostra rappresentazione distinta di una cosa non va oltre la rappresentazione del suo meccanismo. Tuttavia appartiene già qualcosa di non meccanico alla possibilità di una rappresentazione in genere, e nessun uomo è in grado di rappresentarsi il principio della vita, l'origine interna dell'intelletto e della volontà, come un risultato di connessioni meccaniche, cioè come qualcosa di semplicemente MEDIATO. Ancor meno la causalità in genere può esser concepita come qualcosa di semplicemente MEDIATO o di fondato sul meccanismo. E siccome non abbiamo la minima idea della causalità, se non immediatamente mercè la coscienza della nostra causalità, cioè del nostro principio vitale, che nello stesso tempo si manifesta come il principio di tutta la ragione, così io non vedo come si può evitare di ammettere come il primo e unico principio, come la vera essenza originale, l'intelligenza in genere, e invero un'intelligenza suprema e reale, la quale non può esser di nuovo concepita coll'immagine del meccanismo (v. Appendici IV e V), ma come un'essenza affatto indipendente, sopramondana e personale.

Riassumo tutto.

Una rappresentazione possibile per noi è solo quella, che può esser prodotta secondo le leggi del nostro intelletto. Le

leggi dell'intelletto si riferiscono soggettivamente ed oggettivamente alle leggi della natura, sicchè noi non siamo in grado di formarci un concetto come concetto del semplicemente naturale, e ciò che non può divenir reale mediante la natura, non possiamo neanche farlo possibile nella rappresentazione, cioè pensabile. È dunque tanto contradittorio, che la natura abbia prodotto la natura, o che la natura abbia cominciato secondo il corso della natura; quanto dev'essere contradittorio per noi che possiamo solo pensare e concepire conforme al principio di ragion sufficiente, cioè alla MEDIAZIONE, che la natura abbia cominciato contro il suo corso, cioè IMMEDIATAMENTE. L'interporre un'intelligenza, tostochè è anch'essa soggetta al principio di ragion sufficiente, cioè alla necessità naturale, non muta niente nella cosa, come ho già dimostrato poco prima. Invece scompare subito la contradizione, se si scopre che al soprannaturale era stato posto a base il naturale, e tuttavia questo doveva esser concepito sotto quello.

Questo salterà ancor più agli occhi, se ci ricorderemo che la causa prima delle mutazioni dobbiamo riconoscerla nello stesso tempo come la causa delle sostanze stesse. Ora è affatto impossibile, che noi ci facciamo qualche rappresentazione dell'ultima, cioè come una cosa pervenga all'esistenza, anche quanto alla sostanza, o solo come possieda una tale esistenza; e perchè ciò è impossibile, deve appunto essere impossibile la rappresentazione di un'origine PRIMA e IMMEDIATA delle mutazioni. Se noi intendessimo il primo punto, necessariamente dovremmo intendere anche il secondo. Siccome dunque non possiamo avere nè rappresentazione nè esperienza di un cominciamento effettivo e reale, ed è affatto contrario alla natura dell'esperienza, della rappresentazione e del concetto, che la cognizione di un cominciamento effettivo, oppure di un'esistenza reale (della possibilità interna di una sostanza) sia dato in essi o per essi; così la questione: se il mondo abbia cominciato o no, è una questione per parte nostra sommamente avventata e sciocca; una questione di chi o non sa quel che si dice, o non merita nessuna risposta.

Poichè, che il mondo non abbia cominciato, nel senso che noi diamo alla parola cominciare, è chiaro abbastanza; altrimenti esso avrebbe dovuto cominciare e anche non cominciare nello stesso tempo. Lo stesso si dica degli altri casi, in cui il mondo avrebbe cominciato dall'eternità: perciò NON avrebbe cominciato, eppure avrebbe cominciato. Queste non sono dunque due asserzioni opposte che si distruggano a vicenda: ma la contradizione è in ciascuna in particolare, ed è solo una contradizione che è comune a tutte e due, e vien tolta del tutto col riconoscerne l'origine.

Tolta questa contradizione (o, nel caso che la si voglia ritenere reale e insolubile, anche solo appianata), così riguardo al soprannaturale, della cui esistenza siamo certi, abbiamo solo da decidere, se vogliamo ammettere che esso sia un'essenza attuosa ricca, o un'intelligenza, e qui mi pare che la scelta non potrebbe esser difficile.

---

# APPENDICE VIII

A pag. 135 di quest'opera: « Come gl'istinti, così il senso; « e come il senso, così gl'istinti. L'uomo non può farsi nè « saggio, nè virtuoso, nè religioso col ragionamento; a esser « tale dev'esser mosso e muoversi, essere organizzato e or- « ganizzarsi ».

S'è motteggiato molto su questo brano. Siccome in questa nuova edizione non ho mai avuto riguardo a simili cose, neppure in fine ciò deve avvenire. Questo brano non ha bisogno di una difesa. E se esso ha bisogno di spiegazione maggiore di quella che fu già data nel contesto, a ciò si è già provvisto in più di un luogo di questo libro.

Dedico a questo brano un'appendice, solo per inserire un eccellente luogo di Garve, a cui invero pensai quando scrissi quelle parole. Non dimenticherò mai l'ora in cui lo lessi la prima volta. Il sentimento, con cui io lo inserisco qui, e, in certo modo, me lo approprio, poichè con esso termina la mia opera, sia la ricompensa del mio lavoro.

Garve, al libro secondo dei *Doveri* di Cicerone: « Noi « vediamo che il nostro temperamento, cioè la disposizione « della nostra anima, che risulta dal corpo, dalla mescolanza « dei nostri umori, dalle condizioni dei nostri nervi, è favo- « revole ad alcune virtù e sfavorevole ad altre. Ogni sforzo « in noi per farci più perfetti, riesce a questo — (poichè il « nostro corpo è l'oggetto che ci è più vicino, che agisce « sempre su di noi, e senza di cui non possiamo agire) che « noi procuriamo di vincere il nostro temperamento, se esso « è difettoso, infine di frenarlo del tutto e di assoggettarlo « alla nostra anima. — È una lotta che ha per iscopo la con- « quista e il tranquillo dominio. Finchè lo spirito, le sue co-

« gnizioni di ciò che è bene, la sua inclinazione a far bene, « sono bensì abbastanza potenti a resistere alle passioni che « derivano dal corpo e dal senso, ma non a dare un'altra « disposizione al corpo e perciò a togliere le cause di quelle « passioni; si rinnova incessantemente la fatica della lotta. « E siccome l'ostacolo che una forza supera, è il solo indice « della sua grandezza; così noi cercheremo in questa lotta « specialmente tutte le nostre virtù e secondo questa le valu- « teremo in altri; e solo con fatica e con molta riflessione « impareremo a riconoscere per simili virtù quella perfezione « dell'anima, che si manifesta in modo facile e piacevole a « noi, e in accordo col temperamento e le circostanze. La fa- « coltà reale adunque, che dovrebbe essere la ricompensa « della virtù, è in un caso di minor importanza quanto alla « sensazione, nell'altro più incerta quanto all'origine ».

« Per buona sorte i migliori osservatori del mondo mo- « rale, che nello stesso tempo hanno in sè il nobile germe « della virtù, scorgeranno che questa pianta, se essa cresce, « può anche già qui non solo far seccare l'erbaccia, da cui « è circondata, e crescervi sopra, ma anche migliorare il ter- « reno. Il nostro temperamento, le nostre inclinazioni e i « nostri istinti sensuali, il nostro corpo stesso si possono fino « a un certo punto trasformare, mediante il lavoro continuato « del nostro spirito.

« Oh sia benedetta la debolezza di un corpo infermo, che « m'insegnò più spesso, se anche non più chiaramente di altre « cose, che lo spirito può qualcosa sul corpo. Anzi io so « questo per mia esperienza, che lo sforzo dell'attività spi- « rituale può sostenere un corpo debole e fino a un certo « grado rianimarlo; che invece, se l'anima rimane affatto ri- « posata, affatto inerte, il sangue che bolle comincia a scor- « rere più quieto, gli spiriti vitali in tumulto vengon meno; « e che il dolore stesso, se non è troppo intenso, cede alla « pazienza costante di un'anima che gli resista. — Invero tutto « ciò ha il suo limite; e se l'anima, dopo lunga resistenza, « finalmente cede, anche il peso rovina con impeto tanto mag- « giore su di essa. Ma uomini migliori possono più di me.

« Qual cuore non palpita più lieto, quando legge l'espressione « di Socrate, che egli ebbe la contentezza di accorgersi « che diveniva migliore di giorno in giorno? Uomini di « questa sorta (e io credo che ve ne siano) sapranno che il corpo « e le sue disposizioni, anzi le cose esterne, che agiscono per « mezzo di esso, fino a un certo grado si formano secondo il « modello dell'anima; che — quali possano essere nella mac- « china umana le cause che eccitano lo sdegno dell'uno, la ca- « pacità dell'altro, molto oltre il grado del male o del bene « che lo spirito, abbandonato a se stesso, avrebbe visto nel- « l'oggetto; che, dico, l'influsso di queste cause a poco a poco « può diventar più debole o accordarsi di più con quei giu- « dizii dell'intelletto; — che la circolazione, la secrezione stessa « degli uomini risente la preponderanza universale dell'es- « senza pensante e spirituale ».

FINE.

# INDICE.



---



